MEMORIE
DELL'ACCADEMIA DELLE SCIENZE
DI TORINO

SERIE III, TOMO 3,
e dell'intiera collezione Tomo 114.

PARTE SECONDA:
CLASSE DI SCIENZE MORALI, STORICHE E FILOLOGICHE

TORINO
ACCADEMIA DELLE SCIENZE
1955

INDICE DELLA PARTE SECONDA

DEL TOMO 3, SERIE III

CLASSE DI SCIENZE MORALI, STORICHE E FILOLOGICHE

[* Pagine dell'estratto e ** pagine del Tomo, poste in calce fra ()].

L'IMMAGINAZIONE

Memoria di ANDREA GALIMBERTI
presentata dal Socio nazionale residente Annibale PASTORE
nell'adunanza del 22 Maggio 1954

Riassunto. — *Critica dell'*immaginativa. – *Il sostrato organico autopercettivo delle percezioni. – Principio e funzioni dell'immaginazione. – Essenza dell'immaginazione.*

AVVERTIMENTI

Proponendosi di studiare il principio psicologico su cui riposano le attività superiori della mente, l'autore rivendica il diritto a usare di una piena libertà di metodo; egli intende attingere così alle fonti propriamente tecniche, che gli si offrano, come ad ogni spunto ricavabile dalla tradizione speculativa. Dovrà l'indagine stessa costruirsi via via il suo metodo, determinando il grado di utilità, il valore critico dei materiali presi in esame. Lasciarsi imporre, da non importa quale preconcetto, il metodo, sarebbe in questo caso ingenuità estrema: l'immaginazione stessa è, in fondo, un metodo, e lo studio di essa ne è l'autocritica. Presupporre il metodo tanto varrebbe quanto presupporre le conclusioni. Il solo impegno che l'autore accetti di prendere, a questo proposito, è di sobrietà: *hypotheses praeter necessitatem non sunt multiplicandae*!

Egli prende le mosse dallo studio, sia storico che positivo, del concetto aristotelico di *immaginativa* (facoltà di formare spontaneamente immagini, al servizio dell'intelletto). L'esistenza di una tal facoltà non gli risulta comprovata, se non si intenda con essa di alludere a fenomeni che per qualche verso prolungano quelli percettivi, e ne accentuano ancora il carattere di recettività passiva. Viene, così, in evidenza che l'immaginazione si vale talora di materiali oggettivi estremamente poveri, e talora invece di materiali ricchi, che però son quelli stessi della normale percezione, senza discriminazione alcuna. Il carattere differenziale di questa facoltà

risiede, non in un materiale discriminato che essa impieghi (benchè anche questo accada), bensì nel *modo* in cui lo prospetta e lo fa valere. Questo è, di massima, l'argomento del primo capitolo.

Tali premesse suggeriscono di riesaminare attentamente la tesi di Davide Hume, il quale, com'è noto, collega percezione e immaginazione a un fenomeno di ordine *affettivo*. L'autore dimostra che tale veduta fu geniale, benchè Hume non potesse coerentemente farla valere. Questi non può offrirci un'interpretazione corretta del fenomeno immaginazione, perchè non è in grado, con le premesse da cui muove, di offrirne una nemmeno della facoltà di cui l'immaginazione è il termine complementare, ossia la percezione. Entriamo, così, nell'argomento del secondo capitolo. La complementarità, correlatività, delle due massime facoltà conoscitive (percezione e immaginazione), costringe l'autore ad addentrarsi in un complesso studio della percezione, ov'egli muove dalle acquisizioni della psicologia contemporanea per cercare di esse un chiarimento teorico, che gli è indispensabile a procedere oltre. Questo gli è offerto da un elaborato concetto, ove il valore *eteropercettivo* delle nostre percezioni è spiegato con la *tendenza* affettivo-pratica di esse, la quale ricopre e in parte cela la loro trama *autopercettiva*. Il sostrato autopercettivo racchiude il segreto della organicità originaria che è propria di ogni percezione.

Nel terzo capitolo l'autore torna sull'immaginazione, per osservare che, sorgendo sul fondo organico offertole dalla percezione, essa si configura come sua *dissociazione critica*. Alla fondamentale legge di dissociazione, semplice e unitaria nel suo principio, l'autore riconduce una complessa serie di effetti suscitati dall'immaginazione. Questi vanno dal complicarsi della percezione al proiettarsi dell'oggetto immaginario in una sfera indipendente dalla realtà, che dà origine alla rievocazione del passato come tale, alla fantasia, e ancora al pensiero astratto propriamente detto.

Tutte queste cose sono esaminate, nel terzo capitolo, sommariamente, per preparare l'analisi più serrata di ciò che sia strutturalmente l'immaginazione; quest'analisi è svolta nel quarto capitolo.

Il fenomeno che rende possibile il sorgere di entità immaginarie non implica concetti puri (che saranno, invece, sue creature). Esso ha carattere *affettivo negativo*. La tensione pratica, che dava alla percezione il suo significato, cade; automaticamente, il suo scomparire dà luogo alla dissociazione immaginaria dell'oggetto. Per altro, questa caduta di tensione, se fosse un fatto isolato, farebbe scomparire ogni psichicità; occorre dunque considerarla nell'ambito di un fenomeno psichico più vasto. Essa genera l'astratto; ma questo esige

un fenomeno attivo di astrazione. Quest'ultimo è ancora e sempre riconducibile al tipo strutturale della percezione. Si distingue, così, fra *stato* immaginario e *processo.*

A prescindere dal processo, l'immaginazione è, dice l'autore, *stato tautologico;* essa è quindi il principio della *forma di validità* di tutto il pensiero astratto.

Che è, allora, il processo, l'*inventiva*? L'autore lo riconduce al tipo d'una percezione estremamente analizzata e scomposta in momenti e aspetti semplici e rudimentali. Egli interpreta come effetto *combinatorio* il singolare contrasto fra rudimentalità degli elementi e ricchezza e precisione dei concetti astratti. Ciò gli consente di risolvere vari problemi relativi alla logica e ai suoi rapporti con la psicologia.

Infine, l'autore distingue due rami in cui si diversifica, nelle sue manifestazioni evolute, l'immaginazione: uno è il puro pensiero logico-matematico, l'altro il pensiero nominale legato alla fantasia. Nessuno dei due può sostituir l'altro nei servigi che è chiamato a rendere.

Capitolo Primo.

CRITICA DELL'IMMAGINATIVA

Linea di storia dell'immaginativa.

Fin dall'Antichità, la cultura occidentale ha elaborato, con Aristotele, un complesso concetto dell'immaginazione. Nella veduta aristotelica, essa compare come facoltà di formare spontaneamente immagini analoghe alle impressioni sensoriali. A tale facoltà serberò qui il classico nome di *immaginativa,* per distinguerne il concetto da quello dell'immaginazione, che può anche esser concepita in altro modo.

Secondo Aristotele, l'immaginativa non è necessariamente legata alla intelligenza astratta, del tipo umano; anche gli animali superiori la possiedono. Quando, però, l'intelligenza astratta nasce, l'immaginativa dovrebbe assumere nei suoi confronti funzione di facoltà servile, procurando all'intelletto le immagini concomitanti dei suoi concetti (cfr. *De anima,* lib. III).

Il rapporto, fra queste immagini e i concetti, rimase nell'aristotelismo una questione scabrosa, e tanto più dovette apparir tale nella Scolastica, pel modo in cui parve allora collegarsi al problema dell'immortalità dell'anima. Già il testo del *De anima* considera l'intelletto come *facoltà inorganica* (non legata, di per sè, a un meccanismo corporeo), e considera invece come tipicamente *organica*

l'immaginativa, della quale è malagevole comprendere come l'intelletto possa far a meno.

Questi concetti rimasero, di massima, in vigore anche presso alcune correnti del pensiero moderno che, da questo punto di vista, appaiono maggiormente conservatrici. Segnatamente Leibniz, mentre torna a osservare che l'atto dell'intendere è irreducibile a strutture fisiche qualisivogliano (questo diviene, anzi, il *Leit-motiv* della sua filosofia, svolto anche in forma popolareggiante: cfr. *Monadologia*), ne deduce che la nozione di tale atto non può essere fissata con l'immaginativa, e mette in guardia i suoi critici contro un tale errore.

Intanto, però, le basi su cui reggeva l'antica concezione della immaginativa erano battute in breccia dall'Empirismo inglese, con la sua critica del realismo classico. Queste critiche sono rimaste fondamentali per il pensiero moderno, sia speculativo che sperimentale. Di esse dovremo ripetutamente intrattenerci, e assoggettarle a loro volta a una revisione critica (come, d'altronde, è già accaduto largamente nel pensiero contemporaneo, segnatamente per iniziativa di filosofi tedeschi — da Schuppe a Husserl — dai quali la psicologia sperimentale contemporanea ha tratto una delle sue idee fondamentali, abbandonando il punto di vista della pura *sensazione*). È bene avvertire subito che, particolarmente per quanto riguarda l'immaginazione, queste discussioni vertono su un tema estremamente complesso, e la verità e il torto, o l'errore, non si tagliano quasi mai con il coltello. Quanto però all'*immaginativa* propriamente detta, la sua critica è abbastanza facile, tanto che il tema di essa potè sovente esser lasciato implicito.

Difficoltà teoriche del concetto di immaginativa.

L'immaginativa, di cui discorrevano gli antichi, si definiva mediante le due note del formare immagini e del formarle spontaneamente. La difficoltà cui questa definizione va incontro dipende, prima che da ogni altra considerazione, dal fatto che è arduo, per non dir impossibile, istituire un rapporto non meramente estrinseco e accidentale fra le sue due note. Che è la spontaneità di cui si tratta? Se le immagini formate, in quanto tali, non possono recarne il segno, dove risiede il principio che permetta di riconoscerla e segnare i confini della sua attività?

Il senso comune ha bensì pronta una risposta al quesito, e la offre come ovvia, così come ovvio gli riesce lo stabilire il confine tra *percezione* e *immaginazione*. Senonchè, nel caso dell'immaginazione il problema può essere più facile, dato che essa si può concepire esplicitamente come facoltà dell'immaginario, dandone così una definizione *di ordine intellettuale*. Nel caso dell'*immaginativa*

propriamente detta, invece, la risposta corre serio rischio di aggirarsi in un circolo vizioso, perchè, come facoltà di formare immagini, questa non differisce dalla percezione.

Secondo la veduta classica, le rappresentazioni immaginative si distinguono da quelle percettive perchè difetta loro un diretto riferimento all'oggetto reale percepibile. Senonchè, osserverà Berkeley, la realtà è delle idee stesse; ed egli fa vedere che, di fatto, ogni questione di realtà e di irrealtà è in ultima analisi questione di coerenza e di incoerenza, di ordine e di disordine nei rapporti fra le idee.

Berkeley ha torto nel pretendere di trinciare troppo semplicemente — col suo *idealismo soggettivo* — una questione, o una serie di questioni, molto complessa. Per intanto, il suo pensiero attesta una mentalità vivacemente critica e spregiudicata, che esplicitamente o implicitamente mette a nudo i lati manchevoli della tradizione; uno di questi, forse il più tipico, è appunto l'immaginativa.

Contemporaneamente, la corrente empiristica si accaniva — più esplicitamente — contro il concetto classico dell'intelletto; di quell'intelletto che, distaccando da sè l'immaginativa, si era rifugiato per conto suo in una purezza ideale che diveniva pericolosa, difficile a difendersi contro la critica. Ambedue i termini — immaginativa e intelletto — riuscivano facilmente vulnerabili, come vulnerabile era, in genere, la psicologia fondata sul loro divorzio.

La direzione dominante nell'evoluzione storica del concetto di immaginazione. Concetto di essa come facoltà dell'immaginario.

Su questa critica moderna dovremo tornare via via. Per ora, importa cogliere il fatto per noi saliente, che la linea storica dominante del pensiero guida, da un concetto dell'immaginazione come immaginativa, alla critica di esso e all'instaurazione di un diverso concetto dell'immaginazione come *facoltà di rappresentazioni immaginarie*. Le rappresentazioni dipendenti dall'immaginazione sono caratterizzate non dal fatto che in esse si trovi operante una spontaneità immaginativa, bensì dall'essere immaginarie, ossia tali che non esiste continuità fra esse e le percezioni. La nota fondamentale è qui di ordine *logico*, e ciò spiega, fra l'altro, le difficoltà in cui dovette aggirarsi l'empirismo inglese, che al fattore logico non sapeva assegnare il dovuto risalto. Il sapore paradossale dell'idealismo berkleyano deriva anche da questa incapacità, e dalla conseguente impossibilità di dare all'immaginario e all'immaginazione il giusto risalto, il necessario distacco nei confronti della percezione. Importante è, in esso, soprattutto il momento polemico, con la *petitio principi* che osserva e denuncia presso le vedute tradizionali.

Non giova ora soffermarci oltre su questi problemi; ma è opportuno notare e dirimere un paradosso che affiora in questo corso

storico. È paradossale che, dove gli antichi avevano, con il concetto di immaginativa, impostato un problema positivo sperimentale, sian proprio i moderni a sostituirgliene uno essenzialmente logico, e cioè maggiormente aprioristico. Il paradosso è, però, soltanto apparente. Per giudicare, bisogna aver presenti le vicende di ambedue i concetti, immaginazione e intelletto; se pure l'impostazione aristotelica del concetto di immaginazione sembri aprir la via a metodi d'indagine positivi e sperimentali, il guadagno non sarà grande quando poi risulti che, per rendere maggiormente positiva l'immaginazione, la psicologia aristotelica corre rischio di rendere quasi inafferrabile il problema dell'intelletto. Il vero oggetto che la critica moderna, inaugurata sul piano psicologico dagli empiristi inglesi, sembra prendere di mira, è proprio il divorzio fra immaginazione e intelletto.

Il distacco fra immaginazione e intelletto, punto vulnerabile della psicologia classica.

2. Gli appunti storici che precedono hanno soltanto carattere introduttivo, anche perchè l'empirismo inglese non fornisce basi solide per una critica sperimentale dell'immaginativa.

Critica dell'immaginativa dal punto di vista positivo sperimentale.

La veduta tradizionale contrapponeva la *spontaneità* immaginativa alla *recettività* sensibile. Questa contrapposizione non regge; ma, per svolgerne la critica, è utile aver già compreso che non esiste in noi una recettività pura, e aver quindi abbandonato il punto di vista della pura sensibilità. Questo è ciò che l'empirismo inglese e le correnti psicologiche da esso derivanti non fecero, e che ha fatto invece la psicologia contemporanea.

Il punto di vista della *percezione*.

Se in genere una contrapposizione fosse possibile, essa dovrebbe opporre l'immaginativa non a una ipotetica recettività pura, bensì alla *percezione* come tale. Quest'ultima, per quanto offra aspetti complessi, è anche un tutto unitario; qualcosa di originario pur nella sua complessità.

Questa complessità irreducibile della percezione è stata ed è intesa in sensi diversi. Una sua analisi sarà qui svolta, più oltre, come indispensabile premessa allo studio conclusivo dell'immaginazione. Per ora, potremo dire che nella percezione rientrano sia una *domanda percettiva* (fattore spontaneo) e sia la *risposta* che tale domanda riceve (fattore recettivo). Una sensazione può coglierml di sorpresa, ma essa interviene, anche in questo caso, a modificare uno stato di tensione, di aspettativa, degli organi che colpisce. Questo stato di tensione non è meramente fenomeno fisiologico; per quanto indipendente da singoli atti di arbitrio del soggetto, esso implica uno stato di tensione pratica che, alla radice, si confonde con l'esistenza stessa di una psichicità. Per la nostra volontà, esso

costituisce una sorta di eredità che questa reca in sè e alla quale non può sottrarsi, e non sembra improprio parlare, a questo proposito, di una *volontà biologica* (1). Orbene, è chiaro che, se la percezione implica anch'essa un fattore di spontaneità (non importa ora, ne è possibile anticipare qui, come esso si determini), cade con ciò il pilastro principale su cui regge la contrapposizione dell'immaginativa ai fenomeni percettivi. E l'ulteriore analisi, comunque si indirizzi, guida effettivamente a stabilire, non una contrapposizione, bensì una stretta affinità fra quelli che parevano essere due ordini diversi di fenomeni.

Che cosa può essere l'immaginativa.

Nulla vieta che — prescindendo da ogni questione relativa alla consistenza, all'importanza dei fenomeni immaginativi in noi — ci proponiamo il quesito, che cosa una immaginativa *possa* essere. Orbene, se per l'uomo questo concetto ha, o sembra avere, un significato, ciò dipende dall'attitudine che egli possiede a porre *domande* percettive più astratte, più libere di quelle che, congetturabilmente, si porranno gli animali. Ne viene che, se è giusto discorrere, a questo proposito, di un grado più elevato di *spontaneità*, tale spontaneità andrà, però, attribuita esclusivamente alle *domande* che possiamo porre all'organismo. Rispetto alla *risposta* che queste domande potranno, o non potranno, ricevere, vale invece il principio che, quanto più spontanea, ossia staccata e astratta, è la domanda, tanto più essa pone in evidenza la passività recettiva con cui dobbiamo attendere dall'organismo la risposta. È l'astrattezza del domandare che, contrapponendo il soggetto pensante al suo organismo, lo rende incapace di comunicare direttamente a quest'ultimo la propria iniziativa.

La ' spontaneità immaginativa ' può differire dalla percezione in quanto chieda all'organismo prestazioni, sempre del tipo percet-

(1) Come esempio tipico di questo fenomeno valga il modo in cui funziona, presso gli animali superiori e presso l'uomo, l'organo uditivo. A differenza di organi analoghi, come quello visivo, l'organo uditivo sembra avere la funzione biologica di montar la guardia, anche durante il sonno. Ne viene che, a differenza degli occhi, le orecchie non sono naturalmente provviste di un meccanismo di chiusura, e sono anche difficilmente suscettibili di riceverne uno artificiale. Rispetto alle finalità individuali del nostro volere, le orecchie divengono, per questo fatto, la fonte di innumerevoli fastidi. Tuttavia, dicendo che la loro struttura risponde a una finalità biologica, non si fa meramente una argomentazione astratta. Cotesta finalità è presente in noi come attuale *volontà biologica*, e si identifica con l'immedesimarsi della nostra coscienza a un organismo vivente, le cui strutture sono presenti in noi come attualità psichica, effettiva tensione volitiva. Se è impossibile, nell'uomo civile, identificare la volontà individuale con la volontà biologica, è anche impossibile concepire la prima separatamente dalla seconda.

tivo, ma aventi carattere biologicamente marginale o anormale. Non dovremo stupirci, allora, di constatare che manca in noi, in generale, una struttura organica atta a supplire prontamente ed efficacemente a queste richieste. Viene forse in evidenza, a questo proposito, il tallone d'Achille dell'intelligenza astratta dell'uomo? Guardiamoci da conclusioni premature, che potrebbe e dovrebbe inevitabilmente dettarci lo studio introspettivo di questo problema, sotto l'angolo visuale dell'immaginativa. Uno sviluppo nuovo di attitudini organiche ad accumulare dati percettivi e ad evidenziarli, all'occasione, mediante un *automatismo sollecitabile*, ha effettivamente luogo nell'uomo, come psicologia e anatomia rivelano parallelamente. Questo sviluppo si verifica, però, in una direzione diversa da quella che il principio dell'immaginativa ci lascierebbe supporre. E, se esaminiamo noi stessi in base a questo principio, scopriremo in noi quella che, muovendo da quest'idea, ci parrà una enorme, incredibile lacuna.

Certo è che, con la ricerca introspettiva di una immaginativa, possiamo procurarci soltanto il senso di un fortissimo distacco fra '*anima*' e '*corpo*'; fra la facoltà del porre liberamente domande e la passività dell'attender risposta. Il difetto della nozione classica di immaginativa risiede nel riporre la spontaneità proprio laddove l'analisi teorica e la prova positiva concordano nel trovare l'estremo della passività recettiva.

I contenuti immaginativi: loro estrema povertà.

L'interesse di queste considerazioni sta soprattutto nel fatto che esse guidano a scoprire, nei contenuti immaginativi di cui la mente umana è capace, una povertà che il senso comune difficilmente sospetterebbe. Il fatto che il senso comune si inganni a questo proposito ha sapore di paradosso, poichè niente è vicino alla nostra coscienza più di questi fenomeni; l'analisi delle cause di questa illusione è oltremodo interessante, ma dovrà esser svolta più oltre, perchè concerne lo studio dell'immaginazione intesa non come immaginativa, bensì come facoltà dell'immaginario.

Quali sono, a ogni modo, questi contenuti? Gli antichi Materialisti Greci introdussero per la prima volta, a questo proposito, una tesi che dimostra come la loro psicologia, per altri rispetti manchevole, sapesse a volte esser più sobria e acuta di quella stessa aristotelica. A loro avviso, i contenuti dell'immaginazione sono tutti di origine mnemonica. Questa tesi incontra oggi largo consenso in psicologia sperimentale (1). Tuttavia, accoglierla incondizionatamente è probabilmente incauto.

---

(1) Cfr. P. Guillaume, *Manuale di psicologia*. Trad. it., pag. 202.

Senza dubbio, dopo aver definito l'immaginativa come attitudine della nostra psiche a ricever risposta anche a domande percettive biologicamente anormali, convien riconoscere che il più tipico oggetto di queste domande — che l'uomo soltanto, a differenza degli animali, è in grado di formulare — son proprio i ricordi. Biologicamente, esiste negli animali superiori una facoltà di *automatismo mnemonico* la cui funzione è di proiettare, attorno alle percezioni attuali, un alone i cui contenuti, provenienti da percezioni simili anteriori, si fondono o si sovrappongono ai contenuti della percezione attuale, arricchendo quest'ultima, determinandone l'interpretazione e il tono affettivo. L'uomo possiede anche l'attitudine a *dissociare* i dati dell'automatismo mnemonico, e a rappresentarseli indipendentemente dalla percezione attuale. Questo *automatismo sollecitato* mediante una *domanda astratta* fornisce incontestabilmente la maggior parte dei contenuti immaginativi. Non è da escludersi, però, che l'attitudine dissociativa e oggettivante della mente umana possa evidenziare anche altri contenuti normalmente (biologicamente) avvolti nell'ombra, suscitando fenomeni autopercettivi che, in circostanze biologicamente normali, avrebbero carattere di disturbo, e svelerebbero una imperfezione dell'organismo, una sua attitudine a produrre segnali parassitari non corrispondenti a una sollecitazione esterna.

Prova sperimentale a condanna dell'immaginativa: difficoltà crescente di aver risposta a domande semplici.

L'ipotesi di un fenomeno autopercettivo prende maggior consistenza allorchè si esaminano introspettivamente i contenuti forniti dall'automatismo mnemonico sollecitato astrattamente. È comunque degno di nota, e decisivo pel problema sperimentale dell'immaginativa il fatto che, all'introspezione, il funzionare di questo automatismo appare tanto più aleatorio quanto più semplice è la risposta che gli si chiede. Così, è arrischiato asserire che vi sia nella psiche umana una facoltà di evocare colori e suoni determinati. Noi possiamo certamente discorrere di un colore in maniera appropriata, in assenza della relativa sensazione. Il materiale, però, su cui la nostra mente lavora in questi casi, non è in generale una ' immagine ': tanto è difficile precisare introspettivamente che cosa esso sia, quanto è facile sincerarsi che esso non somiglia punto alla sensazione corrispondente. Analogamente, se è dimostrato che un musicista può comporre senza suonare nè cantare, è però assai dubbio se quel che egli possiede in tali casi meriti esattamente il nome di immagine sonora. L'esperienza dei musicisti dice che, pur potendo così comporre, essi avvertono poi l'esigenza di controllare le loro notazioni su uno strumento reale.

Viceversa, l'immaginativa sembra funzionare con crescente sicurezza e facilità al crescere della complessità strutturale dell'oggetto evocato (benchè poi si incontri anche, ovviamente, un limite o *soglia superiore* di questo fenomeno, di là dalla quale il procedere richiede peculiari facoltà o lungo esercizio). La verità è, però, che entra in gioco l'immaginazione propriamente detta, come *facoltà dell'immaginario*; è essa che inavvertitamente soppianta l' ' immaginativa ' provocando fenomeni di tipo propriamente intellettuale. Il *domandare* stesso fornisce gran parte della risposta, anzichè attenderla passivamente, e la fornisce pel modo in cui scandisce la domanda (1).

Diviene equivoco, da questo punto di vista, il significato dell'osservazione che « non si può immaginare, prima di averla percepita, una qualità sensibile nuova (odore, colore, suono). La privazione congenita di un senso (cecità) o la sua povertà qualitativa (daltonismo) porta con sè l'impossibilità di immaginare le qualità corrispondenti » (Guillaume, *op. cit.*, *pag. cit.*). Quest'impossibilità potrebbe essere imputata alla mancanza non delle ' qualità immaginative ' — visto che la loro presenza è, in ogni caso, assai fioca — bensì in primo luogo dei processi autopercettivi e automotori corrispondenti.

In conclusione, un esame spregiudicato del modo in cui l'immaginativa funziona conduce a ritenere: *a*) che è erroneo attribuire a questa facoltà un potere evocativo spontaneo *b*) che la sua struttura ce la presenta come un'estensione biologicamente anormale del fenomeno percettivo, e non come l'antitesi di questo, e *c*) che i limiti entro cui è contenuto il funzionamento di questa facoltà rimangono, in ogni caso, estremamente ristretti, immensamente più di quanto non sia consuetudine ritenere.

Tutte queste considerazioni conducono al concetto che l'immaginativa sia essenzialmente un uso biologicamente abnorme di facoltà organiche inadeguate a quest'uso, e in questo senso antiquate

---

(1) Il carattere intellettuale di molti fatti cui si attribuisce ingenuamente valore immaginativo è attestato anche da altre esperienze. A esempio, si trova registrata presso qualche autore l'esperienza onirica del cantare a due voci da solo. Ciò è affatto impossibile in realtà, e il fatto che il sogno possa procurarcene l'illusione indica il carattere intellettuale (non solo motorio!) di fenomeni ai quali attribuiamo indole immaginativa.

Che il nostro *domandare* rivolto all'automatismo mnemonico meriti solo in parte questo nome è attestato da fatti noti, come questo: interrogando dieci testimoni oculari di un accadimento, si ha scarsa probabilità di ottenere anche soltanto due descrizioni che collimino *spontaneamente*.

nei confronti della nostra intelligenza astratta. C'è però un'eccezione, che conferma la regola e, a un tempo, ne limita la validità: la difficoltà incontrata dalla mente umana nel procurarsi un contenuto per le sue rappresentazioni immaginarie può aver determinato, proprio essa, lo sviluppo d'un tipo nuovo, e strutturalmente peculiare, di automatismo mnemonico: la memoria linguistica, o memoria dei nomi. In larghissima parte, l'*automatismo mnemonico sollecitato* di cui ho discorso ha per oggetto i nomi. La sua struttura appare, in questo caso, modificata nel senso che il suo funzionamento *sollecitato* è, qui, il caso normale, mentre secondario, se non veramente abnorme, è il funzionamento spontaneo, quale può trovarsi nella cosidetta *ecolalia*, e in altri casi.

La povertà dell'immaginativa è stata già altre volte osservata. Essa potè concorrere a suggerire, a esempio, la teoria svolta da Bergson della memoria fisica come permanenza non di immagini, bensì di disposizioni motorie acquisite. Vero è che, a questa teoria, il filosofo francese diede come contrappeso una teoria del *puro ricordo* della quale conviene lasciare a lui la responsabilità.

Varietà illimitata dei contenuti impiegati dall'immaginazione. Universalità di quest'ultima, e condizioni di tale universalità: ulteriore critica del concetto di immaginativa.

3. Un esame spregiudicato del modo in cui la nostra immaginazione funziona indica che, per ottenere un contenuto percettivo da interpretare immaginariamente, noi ci serviamo non già dei prodotti di una ipotetica facoltà di formare immagini *ad libitum*, bensì di tutto quel che, caso per caso, possono offrirci di utilizzabile sia la percezione propriamente detta, sian quelle forme introflesse di percezione che chiamiamo memoria o immaginativa.

Noi possiamo dolerci che la recettività venga incontro solo mediocremente alle domande astratte che l'uomo pone. Sarebbe, però, un fraintendere del tutto la situazione il supporre che, a soddisfare le nostre esigenze, potesse eventualmente giovare una ipotetica spontaneità immaginativa. Una facoltà cosiffatta, non soltanto reca nel suo concetto una nota soggettivistica incongruente col carattere recettivo che le spetta (la spontaneità può essere carattere della *domanda*, non della *risposta*; e domanda e risposta nell'immaginazione divengono, al contrario di ciò che accade nella percezione, due entità psichiche contrapposte e indipendenti), ma offrirebbe anche, se per ipotesi fosse concepibile, un altro difetto. Dovendo la nostra immaginazione far capo a questa ipotetica spontaneità soggettiva, e dipenderne, essa si troverebbe chiusa in una sfera di immagini prive di rapporto con la realtà percettiva. Or questa condizione riuscirebbe fatale alla nostra intelligenza astratta, poichè quest'ultima ha bensì bisogno di costruire liberamente (im-

maginariamente) le sue rappresentazioni, ma ha anche bisogno che la sfera dell'immaginario sia virtualmente onnicomprensiva: che nessuna rappresentazione possa, in linea di principio, sfuggirle.

Il postulato di universalità.

Denomino *postulato di universalità* questo principio, sul quale riposa — è agevole scorgere — il nostro conoscere astratto. Su esso occorre riflettere per capacitarsi del fatto che non è possibile separare immaginazione e intelletto, secondo la veduta tradizionale. L'ipotesi della spontaneità immaginativa è, in fondo, ipotesi che la nostra mente lavori su materie prime adulterate, particolarizzate; è fortuna che questa ipotesi non sia da nulla suffragata. Se, d'altro canto, l'originalità dell'immaginazione non riposa sulla spontaneità immaginativa, non rimane più modo di porla in evidenza altrimenti che collegandola a spunti di ordine intellettuale.

Vero è che l'immaginazione non esplica soltanto funzioni di ordine propriamente intellettuale; benchè non sia tempo ancora di costruire il quadro delle sue funzioni, pure si può dire, come cosa evidente, che tra queste figura anche la *fantasia*, che, per conto suo, sembra scarsamente cointeressata al postulato di universalità. Ma l'impiego fantastico della facoltà dell'immaginario occupa un posto particolare tra le sue funzioni; esso d'altronde non è a sua volta spiegabile senza far riferimento a quelle leggi dell'immaginazione che emergono piuttosto in altri usi di questa.

L'errore interpretativo commesso dall'empirismo inglese.

Nell'uso fantastico, l'immaginazione tende a degenerare, ravvicinandosi a quei *modi defettivi* della mente con cui è stata confusa sovente: illusione, sogno, *rêve* e via discorrendo. L'empirismo inglese commise tipicamente questo errore. Ma l'immaginazione, essenzialmente, non è nè un modo defettivo della mente, nè uno *stato debole* di essa. La povertà di contenuti che sovente la caratterizza è la conseguenza dello sforzo che essa compie per allargare illimitatamente gli orizzonti della rappresentazione. La *ricerca incessante* di tali contenuti, l'attitudine a suscitarne di nuovi dissociando il normale processo percettivo, caratterizzano invece l'immaginazione come il più tipico *stato forte* della mente umana.

L'immaginazione, facoltà attiva per eccellenza.

In qual modo l'immaginazione funzioni, in qual modo le riesca caso per caso di sopperire alle sue illimitate necessità, è questione incredibilmente complessa. L'introspezione psicologica non ha oggetto, a cui rivolgersi, più arduo e intricato di questo, poichè l'ingegno umano non appare mai così πολύτροπος, così ricco di accorgimenti, di astuzie e di mezzucci, come dal punto di vista di questo suo uso semi-inconsapevole. Ciò apparirà evidente a chi consideri che, mentre l'immaginazione si porta liberamente di là dalle percezioni, i contenuti rappresentativi che essa impiega sono ancora attinti a

queste, sia pur intese nel senso più ampio, in modo da includervi tutti i contenuti che il nostro organismo è in grado di offrire alla coscienza.

CAPITOLO SECONDO.

IL SOSTRATO DELLA PERCEZIONE

1. Lo studio critico dell'immaginativa ha fatto emergere, nel precedente capitolo, un concetto di sviluppo evolutivo dell'intelligenza, che può offrire a questa indagine un sostegno non trascurabile. La traiettoria descritta da questo sviluppo presenta due aspetti: per un verso essa va, da un percepire che è insieme, indissolubilmente e talvolta quasi indiscernibilmente, *domandare* e *ricever risposta*, a un ricordare o immaginare in cui *domanda* e *risposta* sono nettamente distinte, tanto che ciascuna di esse sembra costituire di per sè un processo psichico, diverso e perfino eterogeneo da quello dell'altra. Ha luogo, così, la *dissociazione crescente dei due aspetti spontaneo e recettivo della rappresentazione.* La medesima evoluzione presenta un secondo aspetto: anche i materiali oggettivi della rappresentazione subiscono una *dissociazione analitica,* il cui effetto più tipico ed evidente è l'evidenziarsi dei ricordi, che nella pura percettività si sovrapponevano soltanto ai dati attuali e scomparivano in essi.

I due aspetti dello sviluppo dell'intelligenza dalla percezione all'immaginazione:

a) dissociazione fra spontaneità e recettività.

b) dissociazione analitica dei contenuti.

È ovvio che non sia possibile sperare di intendere le fasi evolute di questo processo senza aver prima stabilito un concetto sufficientemente determinato e critico di ciò che sia la prima fase di esso: la percezione. Siam dunque costretti ad aprire una parentesi, la quale ci condurrà ad affrontare questioni tutt'altro che agevoli. Il fatto che lo studio del fenomeno percettivo sia, qui, svolto solamente ai fini della teoria dell'immaginazione, può esimerci dallo svolgere o anche soltanto dall'accennare numerose questioni particolari, ma sotto un altro aspetto ci impegna a un rigore analitico maggiore di quello cui sono tenuti, di regola, gli studiosi di questo fenomeno. Essi possono muovere da concetti solo in parte analizzati, e fondare su questi le loro ricerche, che non ne ricevono danno apprezzabile; noi saremo invece costretti a cercare di snidare ogni equivoco e di rendere esplicito tutto ciò che è implicito, perchè errori di principio che, nel campo della percezione, producono conseguenze impercettibili, ne producono invece di enormi in quello dell'immaginazione.

Perché e come occorra qui trattare della percezione.

Le difficoltà più gravi — e pressochè le sole per noi importanti — sono quelle relative al metodo. Per comprendere le ragioni di

Definizione dell'immaginazione come metodo analitico; conseguenze di essa.

ciò, si osservi che l'immaginazione stessa si può definire, non del tutto impropriamente, come un *metodo di analisi della percezione*. La singolarità della nostra ricerca è, quindi, che essa costituisce l'analisi di una analisi, la critica di una critica. Lo studio dei precedenti storici sarebbe di massima infruttuoso se non prendesse a base questo fatto, poichè l'atteggiamento seguito, nelle diverse epoche, dai ricercatori, è ogni volta contenuto nell'alternativa, o di seguire l'immaginazione nell'interpretare la percezione, o di assoggettare a critica i procedimenti critici di essa.

Un giudizio storico di Hume: metodo sistematico e metodo genetico.

In quella autorecensione che Hume scrisse della sua opera famosa, e che di recente è stata riscoperta, si trova un giudizio storico al quale dobbiamo riannodarci, perchè la sua importanza è capitale. Dice Hume, criticando gli antichi, che essi si proposero soltanto di recare a compimento l'edificio di concetti già costruito dal senso comune; egli riserba invece ai moderni in genere, e a sè in ispecie, l'ufficio di criticare le basi di quell'edificio, i fondamenti su cui è costruito.

Hume contrappone qui in sostanza due metodi, l'uno *sistematico* (che sarebbe caratteristico degli antichi) e l'altro *genetico* (che sarebbe proprio dei moderni). Ora, non cade dubbio sul fatto che, di massima, metodo sistematico sia proprio quello che l'immaginazione – e il pensiero astratto ch'essa produce – seguono intuitivamente, mentre la qualifica di genetico spetta alla revisione critica dei prodotti di quel pensiero, nei limiti almeno in cui tale revisione divenga il compito di una psicologia. Senonchè, altro è proporre, in grosso, questi concetti, altro è scorgere determinatamente che cosa possa seguirne.

Critica del punto di vista di Hume: la legge di *dissociazione*.

Hume, come instauratore di questi principi critici, è indubbiamente il vero fondatore della psicologia moderna; egli, però, è anche il responsabile principale di una aberrazione metodologica che questa psicologia si trascinò dietro per secoli. Per lui, il metodo genetico dovrebbe consistere nel *risalire a elementi di rappresentazione totalmente dissociati*, e studiare poi in qual modo e su quali fondamenti abbiano luogo le loro associazioni. Or è evidente che, in questo modo, l'intento di revisione critica rimane condannato fin dal principio: non si può analizzare l'opera e il carattere dell'immaginazione cominciando con l'assumere a fondamento quest'opera già virtualmente compiuta. La dissociazione delle rappresentazioni è precisamente la deformazione che fa loro subire l'immaginazione! Così, il metodo di Hume non merita punto il nome di genetico; esso può riuscire soltanto a scomporre e ricomporre precisamente quell'edificio astratto di cui voleva discutere le basi. È questo il tipo

stesso di una pseudo-genetica, o pseudo-psicologia, dalla quale dobbiamo guardarci. E Hume, che di nessuna sua dottrina era così fiero come delle *leggi d'associazione* da lui formulate per la prima volta, si lasciò effettivamente sfuggire, in questo campo, il più bel colpo: la *legge di dissociazione*, o legge fondamentale dell'immaginazione. Per lui, questa legge diveniva un dato imperscrutabile della natura, anzichè esser il principio operativo di una facoltà psichica individuabile e criticabile. Del significato che questa legge assume in quanto principio dell'immaginario, discorreremo più tardi; qui, occorre soltanto aver presente il suo significato genetico, di cui si è già discorso, ossia il rapporto fra immaginazione e percezione.

La professione di scetticismo fatta da Hume è molto ovvia, poste queste premesse: egli aveva infatti assunto come tipo del reale ciò che, invece, è il tipo della rappresentazione immaginaria. È chiaro che il reale dovesse presentarsi a lui, in ultima analisi, come qualcosa di immaginario!

Posizione metodologica sperimentale contemporanea.

Questo valga a porre in evidenza che l'idea e il programma di una genetica psicologica non son cosa semplice. È importante domandarci, a questo proposito, a quali vedute metodologiche sia giunta la psicologia contemporanea, dopo aver abbandonato l'impostazione humiana ancor difesa e presa a fondamento da Wundt e dai ricercatori, di massima, del secolo scorso. Lo sperimentalismo contemporaneo in psicologia è fermo a una *posizione eclettica* riguardo a principi e metodi impiegabili; le scuole gareggiano non in purezza teorica di fondamenti, ma in fecondità di risultati sperimentali. Tuttavia, c'è una questione che gli sperimentalisti stessi avvertono scabrosa, ed è quella del rapporto fra osservazione oggettiva e introspezione. Da quest'ultima si è cercato di rifuggire, sin dove si è potuto, e questo atteggiamento è ovvio da parte di sperimentalisti ai quali i metodi introspettivi presentano difficoltà enormemente più grandi di quelli oggettivi. Chi ha fatto a meno dell'introspezione (Pavlov, alcuni Behaviouristi) ha però costruito dottrine che, per quanto brillanti e importanti, si collocano al margine dei classici problemi psicologici.

Che la psicologia propriamente detta faccia a meno dell'introspezione, è un paradosso insostenibile. Se, d'altro canto, essa accoglie fattori introspettivi, non può evitare di accogliere implicitamente nei suoi concetti anche una risposta — adeguata o inadeguata, felice o infelice — al problema dei rapporti tra genetica e sistematica. Questo stato di cose presenta sotto una luce diversa quell'eclettismo che si osserva presso gli psicologi contemporanei.

Tale eclettismo si riconduce di massima all'atteggiamento di chi, intorno ai principi del pensiero scientifico, possiede *convinzioni* maturate, profonde, ma proprio per questo difficili a discutersi.

Sembra lecito, in generale, ricondurre il nucleo di queste *convinzioni*, oggi dominanti in campo scientifico, a una critica intuitiva della pseudo-genetica humiana. Ed esse si traducono soprattutto in una tesi, che poi riecheggia in varie forme presso le diverse scuole: la percezione è bensì un fatto complesso, ma la sua complessità è un dato originario, qualcosa che si sottrae ai classici tentativi di scomporlo ulteriormente e di fissarne gli elementi costitutivi. Sempre intuitivamente, gli sperimentalisti scorgono in questa tesi il principio critico che permette di gettare un ponte fra la genetica introspettiva e la sistematica oggettiva; poichè, se la percezione è irreducibilmente complessa, questa sua complessità traduce la presenza in essa di un *fattore organico*, il quale immette la psiche direttamente nel mondo fisico. Sotto all'eclettismo di cui questi ricercatori fanno prova, si cela dunque qualcosa di ben più sostanzioso!

La percezione come *trait-d'union* fra genetica e sistematica.

Gli sperimentalisti correggono di solito le loro vedute teoriche solo quando il farlo torna utile alla condotta delle ricerche sperimentali intraprese. Orbene, non ho motivo di opporre al loro atteggiamento un *purismo* speculativo che potrebbe suscitare la loro diffidenza (anche in questo caso, a causa di *convinzioni* difficili a discutersi, e che nemmeno io, qui, ho motivo di voler discutere). Devo invece osservare che l'eclettismo cui essi si fermano può ben servir di base a studi sperimentali sulla percezione, ma non può più bastare per lo studio dell'immaginazione. A render chiaro che la cosa sta a questo modo, non fa bisogno un lungo discorso: per comprendere l'immaginazione, devo stabilire che cosa significhi e quali basi genetiche abbia la nozione dell'*immaginario*. Come potrei riuscirvi, senza aver chiarito il preciso significato, le implicazioni genetiche di quel concetto di *organicità* e di *fisicità reale* della percezione, che essi si limitano a adottare eclettìcamente? Non posso spiegare che cosa significhi immaginario, se non so che cosa significhi *reale*, poichè il primo di questi due concetti, sia sistematicamente che geneticamente, è l'antitesi del secondo. È questa la situazione cui alludevo dianzi, dicendo che errori o lacune impercettibili nell'impostazione del concetto di percezione si svilupperebbero poi in enormi aberrazioni se trasferiti nel campo dell'immaginazione.

Esigenze metodologiche poste dallo studio della immaginazione.

È necessario rendere analiticamente esplicito tutto ciò che è implicito nel moderno concetto di percezione e nell'abbandono, che esso implica, del concetto di pura sensibilità.

Che cosa è stato sostituito alla psicologia classica dell'empirismo?

La psicologia empiristica d'un tempo considerava il fenomeno percettivo come secondario, risultante dal sovrapporsi di complicazioni motorie e intellettuali a una radice di recettività, o *sensibilità*, pura. A sua volta, il senso di motorietà era ricondotto a determinate alternanze degli stati, o *toni*, affettivi. In ultimo, con successioni, ritmi e concomitanze di *sensazioni* e di *sentimenti* doveva essere interpretabile l'intero sviluppo psichico (Wundt).

Critica dello strutturalismo.

Discostandoci da questa veduta, incontriamo in primo luogo le moderne teorie *strutturalistiche* (tipica la Gestalt). Queste vedute si sono affermate in vivace polemica contro l'*atomismo psichico* della vecchia psicologia. Tale polemica è valsa a sottolineare l'originalità di brillanti ricerche sperimentali; è però dubbio se essa sia intrinsecamente motivata. L'*atomismo* di tipo humiano è, infatti, una posizione teorica, di principio, e non ha necessità alcuna di tradursi nella tesi — arbitraria e assurda — che di fatto la vita psichica sia il mero fluire d'un pulviscolo caotico di sensazioni, senza ritmi nè costanze. Una tesi di questa fatta non si trova nemmeno presso i più arrabbiati genetisti dell'antica scuola, del tipo di un Condillac; nè il fatto che essa non vi si trovi costituisce un'incoerenza di quegli scrittori. Non giova obbiettare che, così stando le cose, la tesi atomistica rimane una posizione astratta: astratta essa indubbiamente era, cioè *analitica*; per combatterla e allontanarsene non basta però questa constatazione, e occorre invece dimostrare che essa era inadeguata proprio come tesi analitica, che le analisi da essa ispirate sono erronee. Questo è quel che il mero strutturalismo non può fare. Esso insiste sul carattere automatico e fulmineo dei processi di strutturazione che caratterizzano la percezione; senonchè, automatismo e fulmineità possono essere (e indubbiamente sono) i *sintomi* di una struttura originaria: non sono ancora la dimostrazione di essa. Per concepire davvero questa originarietà lo strutturalismo non può che affiancare eclетticamente, ai dati introspettivi, altri concetti attinti alla visione sistematica del mondo fisico che il senso comune ha costruita e che le descrizioni oggettive di varie scienze vengono perfezionando. Lo strutturalismo psicologico è dominato dall'idea di una *organicità intrinseca* del fenomeno percettivo, ma non sa intendere questa organicità altrimenti che sulla falsariga d'un concetto fisico la cui giustificazione genetica, psicologica, non sa fornire. Basta spingere a fondo analiticamente questa posizione eclettica per far sorgere in essa una petizione di principio. Le ricerche su singoli aspetti della percezione non richiedono una tale analisi; per noi, invece, essa è indispensabile. Lo strutturalismo non costituisce una base suf-

ficiente per la nostra ricerca, poichè esso ci obbligherebbe, per coerenza, a tornare alla posizione sensistica di cui già conosciamo il difetto.

La psicologia della spontaneità; sue sottospecie.

Lasciato anche lo strutturalismo, vengono in esame le posizioni psicologiche che fanno leva sui concetti di *spontaneità* e di *attività*. Per analizzare criticamente queste posizioni è necessario raggrupparle in tipi diversi, due dei quali sono per noi inaccettabili: uno di questi è la teoria che, mentre insiste sul carattere attivo della percezione, interpreta poi questa attività semplicemente come motorietà; l'altro è lo spiritualismo puro, che vuol presentare l'attività come un dato introspettivo semplice e assoluto.

Critica dell'attività percettiva intesa come motorietà.

Il concetto dell'attività percettiva come motorietà solleva due ordini di obbiezioni. In primo luogo, dicendo che la percezione è spontanea e attiva per un insopprimibile fattore di ordine motorio che la caratterizza, non ci si allontana ancora veramente dal sensismo classico. Questo non è tenuto a contestare che, di fatto, le nostre sensazioni siano sempre chiuse in un processo percettivo del quale fanno parte, a pari diritto, anche fattori di ordine motorio. La sensazione pura è sempre stata considerata un'astrazione analitica. Il distacco dal sensismo ha bensì luogo, nel modo di inpretare il fenomeno motorio, che la psicologia dell'attività considera come autentico atto psichico, *fatto pratico* irreducibile, mentre la psicologia empiristica tradizionale scompone e risolve ogni *praticità*. Senonchè, questo distacco dall'empirismo avviene in maniera illecita, e implica di nuovo una petizione di principio non dissimile, in fondo, da quella studiata nel caso precedente.

È noto che, secondo le analisi di uno Hume o di un Wundt, quel che il senso comune denomina *atto di volontà* si deve geneticamente descrivere come un flusso ordinato di sensazioni accompagnato da una variazione dello stato affettivo (da uno stato di sofferenza alla sua scomparsa). In tal modo, il concetto di *attività* scompare dal novero delle nozioni psicologiche primitive. Indubbiamente, questo è un paradosso, e chi lo combatte è certo di avere dalla sua il senso comune. Tuttavia, il rimedio proposto non ha gran valore se, per ottenerlo, bisogna saltare ecletticamente dal punto di vista genetico a un punto di vista oggettivo sistematico non geneticamente giustificato. Nemmeno Hume ha mai contestato che sia possibile — inevitabile, anzi! — accogliere praticamente le tesi del senso comune: tutto sta poi a vedere quale grado di irreducibilità genetica spetti loro. Il solo concetto di attività motoria non fornisce un appiglio che regga contro queste difficoltà. Di nuovo, ci troviamo in presenza di un concetto di *organicità* della percezione, che però

non riesce a determinarsi se non in uno schema di realtà fisica ottenuto ecletticamente. L'attività motoria è nozione che prende senso solo dal punto di vista di un *organo fisico* in movimento; essa esige che quest'organo sia concepito come unità delle sue parti e dei suoi stati successivi, ma pone soltanto questa esigenza, non ne determina la soddisfabilità. Per concepire l'attività motoria, mi occorre l'unità dell'organo fisico come *schema* di essa; viceversa, nell'economia interna di questa teoria, è la nozione di attività che deve fondare l'unità del suo schema organico. Ci aggiriamo dunque, nuovamente, in un circolo vizioso, e la sola via d'uscita è di chiamare in soccorso il senso comune con le sue vedute sistematiche oggettive, nelle quali senza dubbio rientrano organismi e organi di varie specie: ma quali sono le basi genetiche di queste vedute? Dovremo ancora chiedere a Hume la risposta al quesito!

La psicologia del puro atto spirituale.

Alquanto diverso è il caso del puro spiritualismo. Questo non attende di costruire la sua nozione di attività psichica in relazione a uno schema di motorietà organica, e la assume invece come dato assoluto dell'introspezione. Il difetto di questa posizione è — avrebbe detto Kant — di voler volare senz'aria. Un'attività senza schema oggettivo è probabilmente qualcosa di impensabile. Posto però che essa fosse intuibile, la sua stessa purezza, che porta di là da tutti i problemi, la renderebbe inefficace come strumento per determinarli e risolverli. La posizione del puro spiritualismo è, in fondo, il parere di Padre Cristoforo: che non ci fossero nè sfide, nè cartelli, nè portatori! Essi, però, ci sono; e, nel caso almeno della scienza e dei suoi problemi, son parte integrante della dignità e del valore umano.

2. Ambedue le nozioni di *organicità* e di *attività*, applicate a definire l'originarietà della percezione, lasciano la psicologia esposta al rischio di far semplicemente un discorso eclettico: il che non è certo vietato, e può tornar comodo e utile (anche i copernicani, diceva Leibniz, parlano del levar del sole e del suo tramontare), ma non sposta di una ette la situazione. D'altro canto, è certo che, con quelle nozioni, la psicologia aspira — e deve aspirare — a una rivoluzione di sè più reale e profonda. Noi dobbiamo ritrovare le implicazioni analitiche di quest'esigenza.

Percezione e motorietà.

Questo proposito guida a riesaminare anzitutto la distinzione stessa fra *percezione* e *motorietà*. Questi due concetti costituiscono di massima, per la psicologia, una eredità che viene dalla biologia generale e dalla fisiologia. Per il fisiologo, che adopra metodi tutti oggettivi, gli organi del nostro corpo che, pel loro funzionamento,

si collegano direttamente alla psiche, si suddividono evidentemente in percettivi e motorii. Ciò vale non solo per gli organi periferici, la cui specificità si evidenzia istologicamente, ma anche per il sistema nervoso. Schema elementare di quest'ultimo è un arco, costituito d'un ganglio e di due fibre: *afferente* ed efferente, o *motoria*.

Contro questi concetti nulla si può obbiettare, sinchè il loro impiego è la traduzione in termini scientifici di quella nozione di senso comune che considera la nostra *vita di relazione* come svolgentesi, appunto, attraverso un insieme di scambi fra organismo fisico e ambiente: l'organismo riceve *segnali* percettivi e trasmette in risposta *spinte motorie*.

Nozione di organo psichico.

La questione si complica, però, se vogliamo far corrispondere la classificazione delle funzioni psichiche a un concetto di *organo* tale da possedere non solo una validità obbiettiva ma anche una, non importa quale, *evidenza introspettiva*. Vi sono organi che siano psichici in questo senso? La risposta è indubbiamente affermativa; difficile è, poi, precisare quali essi siano, fin dove giungano, come siano costituiti. Ricerche famose e talvolta finissime sono state, è noto, svolte a questo proposito, particolarmente per quanto concerne il tatto. A noi, però, non giova soffermarcivi, e possiamo invece passare direttamente a enunciare questa tesi: che *ogni nozione introspettiva di organo, finchè per organo si intenda un meccanismo operativo, è nozione di organo motorio*. La classificazione in percettivi e motorii, oggettivamente ovvia, introspettivamente cade del tutto: tutti gli organi fisici sono motorii, in quanto si rivelino alla coscienza. La dimostrazione di questa tesi è analitica ed estremamente semplice: un organo fisico essendo un complesso di parti unite assieme soltanto dalla comune funzionalità, il suo avvertimento psichico deve risolversi, o nel mero avvertimento percettivo di queste parti (che però non ci dà un organo come tale), o nell'avvertimento globale, affettivamente qualificato, del loro funzionare: e questo è avvertimento di motorietà.

Universale motorietà degli organi fisici avvertiti introspettivamente.

Ciò spiega perchè la psicologia, mentre vuol sostenere l'organicità della percezione come tale, finisca poi sempre col discorrere d'una organicità *motoria*; le conseguenze ci son note, ed è da questa situazione che dobbiamo trovare la via di scampo.

Deduzione analitica del concetto di organo percettivo.

Continuando a dedurre analiticamente le implicazioni dell'esigenza che la percezione come tale sia concepita *organica*, non ci rimane a questo punto che cambiar strada. La nozione di organo deve esser nozione d'un tutto complesso; se, ora, la *complessità fisica* non fa al caso perchè riconduce sempre al concetto di organo motorio (che a sua volta non si può accogliere semplicemente, *ex*

abrupto, pena il far soltanto un discorso eclettico), non rimane scelta: il solo tipo di complessità diverso da quello fisico è la *complessità logica*, esprimentesi in quel tipico e irreducibile rapporto che è la relazione fra *genere* e *specie subordinata*.

Originalità del rapporto logico.

L'originalità del rapporto logico risiede nel fatto che esso è rapporto *subordinativo*, anzichè *coordinativo* come sono, invece, tutte le relazioni del tipo fisico, le quali, proprio per questo carattere coordinativo, riconducono sempre a un concetto di motorietà.

Definizione di organicità percettiva.

Infine, l'organicità della percezione come tale si può interpretare, non eclettícamente, in un sol modo: l'*organo percettivo* deve rivelarsi come presenza di un *genere* nelle singole percezioni come sue specie.

È verificabile di fatto, con l'osservazione diretta, questa condizione? La risposta a questo quesito può essere affermativa, benchè l'indole del problema sia tale da escludere ogni possibilità di istituire un *experimentum crucis*. A esempio, il 'rosso' è 'colore' non soltanto dal punto di vista di una classificazione astratta, ma anche originariamente. La nozione generica di ,colore' è implicita nel rapporto di *somiglianza* che collega tutti i colori in un insieme chiuso.

La nozione della somiglianza come confutazione di fatto della genetica humiana.

Il carattere primitivo e irreducibile della nozione di somiglianza è il punto in cui l'inaccettabilità della psicologia empiristica si manifesta in un dato d'intuizione. La somiglianza è infatti la forma che riveste, sul piano percettivo, il rapporto logico di omogeneità; essa pone in evidenza la presenza del *genere* nelle sue determinazioni. Poichè la somiglianza è propria non solo di rappresentazioni complesse, ma anche delle più tipicamente 'semplici' e irreducibili 'sensazioni', il rapporto logico diviene, in essa, un dato originario.

D'altro canto, il tentativo di provare di fatto l'originarietà della somiglianza, la sua irreducibilità, si urta in difficoltà che, se non scuotono il valore della tesi, sono invece molto istruttive, in quanto il loro esame mette a fuoco il preciso significato della tesi stessa.

Pericoli insiti in questa confutazione: critica dello empiriocriticismo.

La prova sperimentale richiederebbe che s'avesse a disposizione la statua di Condillac; poichè in questo modo soltanto si potrebbe dimostrare sperimentalmente in qualche caso singolo che la nozione del genere non fosse il prodotto secondario di un lavoro astratto di classificazione. Malauguratamente, la nostra tesi non consente il ricorso alla statua di Condillac nemmeno come ipotesi astratta! Questa tesi è, infatti, che la realtà psichica sia essenzialmente organica, ossia irreducibilmente complessa, e che la dissociazione di essa svolta dall'immaginazione sia, in un senso, illusoria.

Abbiamo perciò ogni motivo di diffidare d'un tentativo di prova che implica già, pel modo stesso in cui è istituito, una concessione indebita alla tesi avversaria; e dobbiamo invece ritenere che la semplicità intuitiva con cui il dato della somiglianza evidenzia l'originarietà del rapporto logico sia l'effetto — illusoriamente semplice — di una complessa attività psichica.

Questo è il punto su cui non meditarono forse abbastanza gli autori dell'Empiriocriticismo, che per primi introdussero il concetto dell'*immanenza* dell'universale nel particolare percettivo. Schuppe svolge le sue teorie in rivalità con Hume, del quale accetta perciò il piano analitico; ciò rende precaria tutta la concezione, e angusti i suoi sviluppi.

Il significato stesso della tesi finisce per essere capovolto. La dottrina dell'organicità originaria della percezione possiede una funzione liberatrice del cui valore la psicologia contemporanea già si è avveduta. L'empiriocriticismo imprigiona invece la mente, costringendola all'accettazione passiva di un enigma — l'immanenza fissata come *dato puro*, assolutamente oggettivato — di cui nulla più le ripugna. La tesi dell'immanenza non fa se non tradurre in forma analitica il tema dell'organicità percettiva: essa rispecchia, da questo punto di vista, la condizione effettiva della coscienza, il modo in cui questa si vive; e si può asserire con tranquillità che, da questo punto di vista, essa tesi non è punto un enigma. Se, però, la proiettate come puro dato obbiettivo, svuotandola delle sue implicazioni di *organicità* e di *attività* coscienti, vi urtate in una avversione istintiva del pensiero, la cui radice sta in questo fenomeno: *ogni rapporto logico di immanenza ha il suo corrispettivo, la sua contropartita, in una struttura di organicità fisica, che ne è la proiezione sul piano intuitivo*. Se, a esempio, dico che il ' rosso ' è originariamente ' colore ', l'enigma di questa complessità logica del ' dato ' trova tosto la sua interpretazione analitica nel fatto che la percezione del rosso, come quella di ogni altro colore, è una prestazione d'un determinato organo fisico, dotato d'una certa struttura fisica.

Organicità logica percettiva e organicità fisica motoria. Loro inscindibilità.

Pretendere di risolvere, in linea di principio, la complessità logica nella complessità strutturale meccanica dell'organo fisico è assurdo, per le ragioni già esaminate dianzi, nel criticare il concetto di organicità della percezione come mera *organicità motoria*; per questa via, potete costruire soltanto un discorso eclettico, rapsodico. Altrettanto vano, però, è pretendere di distaccare la complessità logica, od *organicità percettiva*, dalla complessità meccanica, od *organicità motoria*. Il rapporto logico di subordinazione esiste soltanto, nella concretezza del percepire, come simbolo cristallizzato

d'un rapporto fisico di coordinazione. Il lavoro dissociativo dell'immaginazione taglia fuori questo sostrato attivo, organico nel senso concreto della parola, e ci mette in presenza del dato percettivo puro. Su questo piano, le due tesi antagonistiche di Hume e di Schuppe son destinate a battagliare perpetuamente, perchè, se Schuppe ha ragione in linea di fatto, Hume ha ragione in linea di principio. È contradditorio assumere a strumento d'indagine il principio dissociativo dell'immaginazione e pretendere, poi, di assegnargli un limite. Che questo limite esista di fatto è bensì vero, ma è verità di ordine soggettivo, attivo: l'attività dissociativa è in atto, operante, e non potrebbe esserlo se avesse terminato il suo lavoro; il limite di quest'ultimo è dunque un limite virtuale.

Metodo logico e psicologico.

In breve, il rapporto d'immanenza è una struttura dell'attività analitica in atto, e non un dato. Per la prima volta, incontriamo qui la dualità e il complesso rapporto dei due metodi d'indagine, *logico* e *psicologico*. Il metodo logico non può che assumere il rapporto subordinativo di specie a genere, o rapporto logico, come dato assoluto. Questo metodo deve, però, riconoscere la propria astrattezza, ossia il fatto che i suoi enti sono soltanto il modo di apparire d'una realtà psicologica la cui sostanziale consistenza sta di là dagli enti logici. Se si fa una *contaminatio*, una analisi logica con pretese di sostanzialità psicologica, si riesce al risultato di erigere enigmi.

È ovvio che il primo e più fondamentale di questi enigmi deva essere proprio il rapporto logico, la subordinazione come tale. Il suo carattere sconcertante, allorchè ci compare di fronte come immanenza originaria, percettiva, dipende dal fatto che esso è, di per sè, assolutamente vuoto; entificarlo significa farne una pura contraddizione. La sua realtà è simbolica, e ciò che esso traduce è il fatto dell'organicità psichica, ossia il fatto che la coscienza si trova direttamente immessa in una realtà ove tutti i rapporti sono *coordinativi* (quella che denominiamo realtà fisica). Di questa immissione della coscienza nel reale non possono dare spiegazione alcuna, nè la logica nè la psicologia; ma la psicologia ne studia le concrete strutture, mentre la logica fissa il fatto puro (1).

---

(1) La critica dell'empiriocriticismo, sopra abbozzata, offre notevole interesse per la storia non solamente della filosofia, ma anche della psicologia sperimentale.

Esiste, nel recente pensiero tedesco, una linea di continuità che conduce dall'empiriocriticismo alle posizioni husserliane, e da queste alla

3. Ciò premesso, la teoria della percezione può andare innanzi senza concedersi alle esigenze della pseudo-genetica di Hume e senza, d'altro canto, far un discorso eclettico. La dualità di metodo introspettivo e metodo d'osservazione oggettiva è infatti superata, in linea di principio; l'esigenza più sentita della psicologia contemporanea trova soddisfazione. L'unione virtuale dei due metodi configura uno *spazio critico* essenzialmente aperto, e consente fra l'altro di introdurre senza eclettismo le teorie del sub-cosciente, delle quali nessuno psicologo contemporaneo si sentirebbe più di far a meno. Possiamo quindi passare allo studio degli sviluppi ulteriori richiesti dal problema della percezione.

La linea della ricerca si può fissare nitidamente osservando che il tema di essa è di trovare il passaggio dall'uno all'altro dei due modi di concepire percezione e motorietà: dalla veduta secondo cui tutti gli *organi*, in quanto siano l'unità funzionale di un insieme di parti coordinate, sono *organi motorii* (mentre il nome di *organo percettivo* spetta soltanto al genere logico immanente nel particolare), alla veduta consueta, che classifica gli organi e le loro funzioni in percettivi e motorii, pur rimanendo sempre sul piano della coordinazione oggettiva.

Gestalt e alle correnti strutturalistiche di cui abbiamo esaminato il principio.

Interpretare l'empiriocriticismo in senso husserliano significa, in verità, perderne il significato migliore; ma era anche inevitabile che così accadesse, posto il carattere dottrinario che questa filosofia aveva assunto, collocandosi — nel senso visto — sul piano stesso di Hume. Husserl è vittima dell'empirismo che combatte. Che nella vita psichica vi sia un principio di organicità irreducibile, è tesi suscettibile di due significati completamente diversi, a seconda che sia inserita in un discorso coerente o, invece, in un discorso eclettico. Nel primo caso, la organicità può essere dichiarata irreducibile rispetto al suo principio formale, senza far questione dei contenuti in cui a volta a volta si concreta. Ciò conduce a rispettare e fondare, in teoria dell'immaginazione, il postulato di universalità, la libertà piena del pensiero.

Un discorso eclettico deve invece, per sottrarsi al relativismo empiristico, ancorare l'intelligenza a determinate strutture positive, che vengon dichiarate irreducibili. Il paradosso di Hume che pone la dissociazione totale (ideale del pensiero evoluto astratto) nei fatti inferiori della percezione, riesce capovolto: col mastodontico e inintelligente edificio delle strutture eidetiche, è l'immaginazione che si degrada al ruolo di percezione.

Anche nell'interpretazione della percezione, il danno è gravissimo, perchè va perduta la funzione dell'organicità originaria, che è di immettere direttamente la coscienza nel mondo fisico. Eppure, una volta entificato e fissato come puro enigma il rapporto di immanenza, non rimane se non proseguire per questa via. Di fronte a questa aberrazione, il richiamo critico di Hume assume il massimo pregio!

Dal punto di vista dell'organicità della coscienza, fissato astrattamente prescindendo da ogni secondaria complicazione, non vi può essere distinzione positiva di funzioni percettive e di funzioni motorie, perchè il tema stesso di questa organicità implica l'onnipresenza di ambedue i suoi aspetti, logico e fisico.

Secondarietà della classificazione positiva delle funzioni percettive e motorie.

Questa onnipresenza dei due aspetti non sarà mai smentita dalla vita effettiva della coscienza, ma a essa si sovrappone una specializzazione empirica di funzioni, in senso rispettivamente percettivo o motorio. Percettivo denominiamo un organo del quale ci interessa l'aspetto percettivo, perchè i dati che questo ci reca sono interpretabili come *segnali* d'una realtà esterna all'organismo; reciprocamente, denominiamo motorio un organo di cui ci interessa l'aspetto motorio, perchè ci permette di trasmettere *impulsi* al mondo esterno, modificandolo.

Il punto di vista di tale classificazione.

È tosto evidente quale sia la premessa del costituirsi di questa distinzione: essa è l'insediarsi nella coscienza della distinzione fra l'*io* e l'*altro*, fra ciò che alla coscienza stessa appartiene come sua struttura immanente e ciò che, invece, essa proietta di là da sè. Percezione e motorietà si specializzano in quanto si determinano come *eteropercezione* ed *eteromotorietà*.

L'io e l'altro.

L'*eteropercezione* è uno scoglio contro cui molte dottrine si sono infrante. La dottrina classica dell'*intenzionalità*, almeno nelle sue interpretazioni più spinte, considera il carattere eteropercettivo come nota essenziale, originaria, della percezione; essa scompone quindi la percezione stessa nei due fattori del dato sensibile soggettivo e della sua interpretazione intenzionale. Questa interpretazione intenzionale fa pernio sulla nozione dell'essere, ed è essenzialmente una *predicazione di realtà* che investe e trasvaluta il dato sensibile.

L'eteropercezione. Precedenti storici. Teoria dell'intenzionalità.

Nella storia dell'eteropercezione, emerge l'originalità di Berkeley. Egli è, come già vedemmo ad altro proposito, il critico di questa predicazione di realtà: la realtà non si aggiunge alle idee, e non è niente di diverso da esse. Da questo punto di vista, Berkeley è il fondatore della psicologia moderna. Quel che a lui mancò, fu soprattutto un concetto adeguato di ciò che siano l'immaginazione e le funzioni superiori della mente. Ciò gli impedì di scoprir l'origine di quel predicato di realtà, che non è affatto, com'egli pretende, una mera fisima dei filosofi.

Critica berkleyana.

Conseguenza fu che il problema rinacque presso Hume, per ricevere una soluzione che tanto è geniale e importante quanto è pure manchevole. Secondo lui, il mondo esterno è l'oggetto di una credenza (*belief*), e quest'ultima vien qualificata come fatto di *sen-*

La tesi humiana del sentimento.

timento. Il sentimento, presso Hume, dovrebbe sostituire la nozione intellettuale di realtà. In quest'esigenza che essa avanza, sta l'interesse della dottrina; ma l'esigenza stessa non vi trova realmente soddisfazione. Concepita sul piano analitico dell'immaginazione — il solo su cui Hume, di fatto, lavori — la credenza non può che decomporsi in due fattori, l'uno pratico e l'altro intellettuale: il mondo fisico sarà l'oggetto di una mera credenza, sarà il termine di una posizione pratica dello spirito, ma questa credenza, questa posizione pratica, hanno un *oggetto*. Muovendo dalla ' sensazione ', empiristicamente concepita, tale oggetto non si può costruire, a meno di inocularvi una nota intellettuale: in fondo, proprio quel predicato di realtà che caratterizza la teoria classica intenzionalistica. Partendo dalle premesse humiane, avrà ragione Kant di esigere questa nota intellettuale per la costruzione dell'oggetto percettivo.

Kant, critico e discepolo di Hume.

Kant ereditò da Hume, che lo destò dal sonno dogmatico, il piano su cui svolse le sue celebri ricerche: piano analitico, dissociativo, che in verità è quello proprio all'immaginazione e alle funzioni superiori della mente, e non già alla percezione, cui questi autori erroneamente lo attribuiscono. Kant potrà acquisire benemerenze grandissime, fondamentali, ma non può cancellare questo *πρότον ψεῦδος*.

Accade, anzi, che l'errore d'impostazione si sviluppi con tanto maggior virulenza, quanto più scrupoloso è il procedere analitico del filosofo tedesco. A questo fatto si collega una questione celebre nella storia delle interpretazioni kantiane. Per due volte Kant tentò — nelle due prime edizioni della prima *Critica*, che proprio su questo punto presentano una marcata divergenza — di costruire una psicologia della *sintesi trascendentale*, ma i due testi successivi che egli diede rivaleggiano in oscurità. È assai sintomatico che egli affidi la sintesi percettiva a una facoltà che egli stesso denomina immaginazione (*transcendentale Einbildungskraft*), sia pure circondandosi di molte cautele; si trova qui, riconosciuto nella terminologia stessa, lo spostamento dianzi denunciato dal piano delle strutture percettive a quello analitico immaginario. L'immaginazione trascendentale di Kant dovrebbe, operando secondo *schemi*, giungere dai concetti puri alla determinatezza organica della percezione. Di fatto, però, questo passaggio è impossibile, e non c'è magia di schematismo che valga a mediarlo. Tanto è facile il passaggio dalla determinatezza organica della percezione ai concetti indeterminati di cui farà uso l'immaginazione (compresi quelli *categoriali*), quanto è inconcepibile il passaggio inverso. Il fattore di determinatezza, che

si vuol dedurre, non può provenire da nessuna delle tre fonti messe a contributo da Kant: non dalle sensazioni concepite empiristicamente come un flusso atomico; non dal concetto categoriale, che è indeterminato; infine, non dallo schema temporale, che è inerte e omogeneo. Il problema, come in concreto si presenta a Kant, è di ricavare l'ordine che le percezioni presentano nello spazio (nella forma del ' senso esterno ') dall'ordine in cui esse si succedono nel tempo (nella forma del ' senso interno '); ma è problema del tutto insolubile, perchè il flusso atomico di sensazioni nella forma del tempo, unidimensionale e irreversibile, non vi offre il benchè minimo appiglio. Se volgo il capo attorno, dando uno sguardo circolare alla stanza in cui mi trovo, ottengo un flusso temporale, non diverso strutturalmente da quel che può procurarmi la visione di uno schermo cinematografico, o di una strada affollata guardata dalla finestra. La differenza tra i due casi — che non può emergere dal punto di vista del ' senso interno ' — emerge invece da quello spaziale del ' senso esterno ', perchè nel primo caso il movimento è soltanto degli organi percettivi, mentre nel secondo è degli oggetti stessi: ma qual'è il *deus ex machina* che la stabilisce? La categoria è indifferente a queste determinazioni, poichè le ricomprende tutte, le rende tutte egualmente possibili; lo stesso si dica del servizievole *schema* temporale, pronto a seguire e incarnare tutte le inflessioni della categoria; lo stesso ancora delle sensazioni, che si susseguono tutte indifferentemente.

In quanto interpretazione della percezione, la dottrina kantiana è destituita di valore. Interessantissima essa diviene, all'opposto, se la si riporta sul piano veramente suo, dei fenomeni analitici dell'immaginazione: qui hanno il loro posto le *categorie*, della cui funzione farò cenno più oltre (pag. 73).

Se si prescinde da Berkeley e da quella geniale, ma soffocata intuizione di Hume che è la praticità dell'eteropercezione, tutta questa filosofia, come teoria del fenomeno percettivo, appare meno originale e meno vigorosa di quanto è usuale ritenerla. Fra l'altro, benchè Hume, come sappiamo, attribuisca agli antichi l'impiego unilaterale del metodo sistematico, pure la validità di questo giudizio è incerta, a proposito della percezione. Se la posizione classica si potesse identificare senza resto con la teoria dell'intenzionalità spinta a oltranza, antichi e moderni si troverebbero, in ultimo, sullo stesso piano di analisi astratta immaginaria. Non vi sarebbe sostanziale progresso (a parte gli spunti già notati), ma nemmeno regresso. È però sicuramente lecito asserire — senza addentrarci in una dimostrazione che ci distrarrebbe dalla nostra ricerca — che

questa teoria dell'intenzionalità raccoglie, dell'aristotelismo, solo certi spunti, e ne lascia cadere altri che conducono in direzione antitetica a questa.

Analisi dell'eteropercezione.

Come si spiega l'*eteropercezione*? Bisogna qui fare i conti con due fatti, ambedue incontestabili: uno è che la percezione è, alla radice, *autopercezione*; l'altro, che tutte le nostre percezioni, nella forma in cui di fatto veniamo a conoscerle come funzioni specializzate della psiche (differenziate da quelle motorie), sono *eteropercezioni*. L'autopercettività non qualifica un tipo particolare di percezioni; essa è il sostrato di tutte, come è pure il sostrato di tutte le funzioni eteromotorie.

Il principio che permette di spiegare questo fenomeno è, in primo luogo, la complessità dell'organismo con la molteplicità dei suoi organi e la ripetizione delle sue funzioni. Noi non possediamo percezioni che non siano costituite dal sovrapporsi di dati mnemonici a quelli attualmente percepiti. È questo uno dei cardini per la soluzione del problema. I dati mnemonici — e, in genere, i contenuti organici riaffioranti all'occasione della percezione attuale — non hanno soltanto funzione di arricchire la percezione stessa, ma anche di costituire per la coscienza una base d'appoggio indispensabile a fissare la contrapposizione dell'io e dell'altro, del mio e del non-mio.

a) funzione del fattore mnemonico.

Fin qui era giunta anche l'analisi svolta dalla vecchia scuola sensistica, e segnatamente da Condillac. Tale analisi aveva, però, il difetto di doversi fermare a questo, perchè il piano di dissociazione immaginaria su cui lavorava non le offriva altri spunti; e l'analisi rimaneva, come facilmente si osserva, insufficiente!

b) l'estraneamento.

Il secondo cardine è il fenomeno dell'*estraneamento*. A comprendere l'indole del fenomeno in questione, e la sua verità, giova muovere da alcune considerazioni attinte all'osservazione oggettiva, sistematica e astratta, avvertendo a un tempo che, a causa di questo loro carattere, esse non hanno diretto valore di prova, bensì soltanto di introduzione al tema.

Considerazioni obbiettive astratte, anima e corpo.

Cartesio ha lasciato in eredità alla scienza moderna, fra le altre cose, anche un curioso problema: quello della sede che l'anima occupi nel corpo. Il problema è indubbiamente mal posto, anche se le confutazioni che ne sono state date sul piano metafisico lo eliminino soltanto in parte. Il ricercatore sperimentale può concedere al filosofo tutto ciò che questi desidera, in merito alla realtà dei corpi e a quella degli spiriti, ma tornerà poi sempre a constatare oggettivamente che, tagliando un nervo, si sopprime la sensibilità di un organo, o la sua motorietà, o entrambe. Egli è tratto

quindi a concepire un nucleo dell'organismo, il cui rapporto con le funzioni psichiche è *più diretto* che quello delle parti periferiche; ed è logico che, problematicamente, gli si affacci l'idea di un nucleo organico non ulteriormente mutilabile. Quest'ultima è l'idea che, anche sperimentalmente, sembra portare a una delusione: dal punto di vista dei rapporti con la psiche, l'organismo fisico sembra esser costruito *a cipolla*. Si può smembrarlo indefinitamente senza mai rinvenire il famigerato nucleo! Eccoci allora costretti a tornar indietro, dando maggior peso a un'altra considerazione, non meno ovvia delle precedenti: che, vale a dire, non c'è mutilazione per quanto periferica che non intacchi, insieme agli organi periferici sensorii e motorii, anche le relative funzioni psichiche.

L'idea dominante nell'esperimento mutilatorio era che gli organi periferici fossero totalmente estranei alla psiche; sembra però più prudente considerarli come non veramente estranei, bensì *estraniati*. Il fenomeno che abbiamo di fronte sembra essere non già quello di una estraneità della psiche all'organismo, bensì di un sempre relativo estraniarsi di essa. Questa relatività si rende evidente, in modo particolare, nel caso del sistema nervoso. Nell'esperimento mutilatorio, ogni fibra è qualificata come afferente o efferente, e senza dubbio questa veduta ha un buon significato; essa rimane però unilaterale. A seguirla sino in fondo, si riuscirebbe a scacciare del tutto la psiche dal suo corpo! È indispensabile integrare questa veduta, che conosce la psichicità solo come eteromotorietà ed eteropercezione, con una complementare che consideri la psichicità come autopercezione: altrimenti, l'organicità della coscienza non può logicamente ricavarsi, come già sappiamo. La psiche dovrebbe allora andarsene dal corpo; come conseguenza si avrebbe l'insorgere dell'aporia cartesiana.

Un ulteriore sussidio è offerto dallo studio comparato dei diversi stadii evolutivi. Questo rivela che il fenomeno dell'estraneamento: *a*) cresce al crescere e differenziarsi della vita di relazione, ossia dello specificarsi percettivo e motorio delle funzioni psichiche, e si gradua in sfumature finissime, che vanno dall'estraneamento virtualmente totale degli organi non appartenenti al sistema nervoso, al relativo estraniarsi, quanto meno, delle fibre periferiche; *b*) si accompagna a un trasformarsi della vita percettivo-affettiva che è, nello stesso tempo, accrescimento di essa, sua complicazione e sua *concentrazione*. Di massima, e per quanto è possibile arguire da osservazioni comparative astratte, questo fenomeno deve corrispondere al costituirsi di una *coscienza* del tipo che conosciamo introspettivamente. In questo secondo aspetto del processo, ha

luogo anche l'estraneamento virtualmente totale di vaste parti del sistema nervoso, grossi gangli cui sono demandate funzioni da cui la coscienza si esime; numero e carattere di queste funzioni sono variabili (1). A questi caratteri, uno ancora se ne aggiunge, che non manca di apparir paradossale: la stimolabilità diretta tende a raccogliersi proprio negli organi periferici più radicalmente estraniati. Complessivamente, l'osservazione oggettiva astratta conduce a congetturare l'esistenza di un vastissimo fenomeno di estraneamento, avente carattere relativo, graduale, polimorfico; e riesce a ogni passo evidente lo stretto rapporto del fenomeno con la struttura eteropercettiva ed eteromotoria.

---

(1) La classificazione delle funzioni staccate dalla coscienza è incerta, anche a prescindere dai fenomeni dell'inconscio studiati da FREUD, etc. Si rammenti il caso di alcuni grandi sauri del mesozoico, in cui la manovra del treno posteriore pare fosse affidata a un ganglio spinale.

Queste considerazioni risollevano il problema più radicale posto dal concetto stesso di *coscienza*. Questo problema ebbe una storia anche in psicologia sperimentale, particolarmente alla metà del secolo scorso, quando E. PFLÜGER attaccò la teoria del carattere inconscio dei riflessi spinali, emessa da MARSHALL HALL, e provocò un intervento del LOTZE. Cfr. l'opera fondamentale di E. G. BORING, *A History of experimental Psychology* (2ª ed., pp. 37 sgg.). Il Boring (di cui cfr. anche *Sensation & Perception in the History of experimental Psychology*) considera il problema della coscienza come uno pseudo-problema, la cui soluzione dipende soltanto da — e soltanto rispecchia — le definizioni che si vogliano dare del termine coscienza. Manca, cioè, ogni addentellato per una traduzione del problema in termini sperimentali oggettivi. La veduta sperimentalistica del Boring conferma indirettamente la tesi qui sostenuta, del carattere soltanto *affettivo* di tutti i fenomeni facenti capo all'estraneamento.

Tale stato di cose pone, però, il ricercatore sperimentale di fronte a un bivio: o ammettere che gli esperimenti oggettivi hanno carattere unilaterale, oppure rinunciare a discutere davvero sotto ogni aspetto la struttura del fatto psichico anche il più elementare, che è probabilmente l'eteropercezione (poichè anche quest'ultima fa capo alla tendenza affettiva). Ora, se è analiticamente vero (vero per definizione) che la tendenza, il fatto affettivo, non è rilevabile oggettivamente, è pure analiticamente vero che questi fatti soggettivi sono inconcepibili scompagnati dalle strutture oggettive che fungono loro da *schema*, ossia ne condizionano per ogni verso i caratteri. Reciprocamente, se stacchiamo queste strutture organiche oggettive dalla loro funzione di schemi, togliamo loro ogni significato unitario. La ricerca sperimentale diviene così una serie di indagini connesse fra loro solo prammaticamente. Accade al ricercatore come a chi studiasse una macchina calcolatrice esaminandone ogni parte e ogni movimento, prescindendo però dalla sua funzione, di far dei calcoli. Una tal ricerca è possibile, e a suo modo può dirsi ' completa '; ma ognun vede che vi manca qualcosa. Orbene, questo qualcosa nel caso che ci occupa è proprio quel che dobbiamo sforzarci di rintracciare e descrivere, perchè senza di esso è rigorosamente impossibile costruire la teoria dell'immaginazione.

Passaggio all'indagine psicologica.

Come ho avvertito, da queste considerazioni oggettive all'indagine psicologica il passaggio è soltanto indiretto. Gli *organi* di cui in esse si discorre son macchine fisiche, e sono concetti costruiti dall'immaginazione; fra essi e gli organi introspettivi della psiche esiste un rapporto ordinato, non un'identità. Tuttavia, il passaggio dall'uno all'altro ordine di considerazioni avviene, in alcuni casi, con continuità: sono i casi in cui anche il senso comune compie abitualmente questo passaggio in ambedue i sensi, controllando con la osservazione oggettiva i fatti introspettivi. Tale è, per esempio, il meccanismo funzionale del tatto, con l'organo della mano; ed è questo il miglior esempio che dimostri il carattere non solo relativo, ma intimamente equivoco, tendenzioso, dell'estraneamento. La mano è, dal punto di vista della descrizione oggettiva, non un organo ma un complesso di organi classificabili in recettivi e motorii; essa è, inoltre, organo tipicamente periferico, *indiretto*. Un esame, però, del modo in cui il tatto funziona, indica subito che le analisi basate sull'estraneamento sono unilaterali; la distinzione in elementi motorii ed elementi percettivi rende del tutto impossibile il comprendere le attitudini rivelative del tatto, se non viene integrata da una fondamentale veduta autopercettiva, in cui la mano compare come *genere* di tutte quelle specie subordinate che sono le sue diverse posizioni, gli stati di tensione o di rilassamento dei suoi muscoli, etc. Attribuire carattere intellettuale a queste nozioni è improprio, perchè intellettuale significa secondario, analitico, immaginario, e senza la premessa autopercettiva mancano gli elementi da cui la nozione intellettuale possa formarsi. Il fenomeno dell'estraneamento ha dunque un carattere essenzialmente *attivo*, che oggettivamente appare come *tendenziosità*. Prendete l'estraneamento alla lettera, consideratelo come autentica estraneità, e finirete per dovervi baloccare con l'aporia cartesiana della sede dell'anima!

Interpretazione dell'estraneamento.

Estraneamento ed eteropercezione: carattere affettivo di questa.

Questo è ciò che può indurre in errore, e che sovente lascia l'osservatore perplesso. Per noi, invece, proprio questa è la nota fondamentale che bisogna porre in evidenza: il carattere attivo e tendenzioso. In fondo, come Hume intuì, l'eteropercezione è un fenomeno del sentimento, una posizione pratica. L'estraneamento è il suo metodo. Senza l'intermediario dell'organo estraniato, non v'è modo di ricavare sul piano percettivo la conoscenza del mondo esterno: il prototipo della realtà fisica, e il primo anello di essa, è l'organo a cui la psiche si contrappone affettivamente, nel tempo stesso che lo possiede.

Descrizione del fenomeno.

Condillac pretendeva che la nozione dell'*altro* potesse scaturire, senz'altre condizioni, dal reagire dei dati mnemonici su quelli

della sensazione attuale. Occorre, in verità, qualcosa di più. Occorre l'oggetto, in mancanza del quale anche la *credenza* di Hume rimane inefficace. Ma questo oggetto c'è, ed è l'organo psichico che, nella struttura eteropercettiva, vede la sua psichicità sfumare per gradi impercettibili fino alla mera strumentalità fisica. Vero è che, nel momento in cui l'organo diviene mera macchina fisica, la sua funzione di intermediario deve passare a un altro organo, senza di cui nemmeno la percezione del primo sarebbe più possibile. Tutto indica, però, che alla relatività da cui sono caratterizzate, sul piano dell'evoluzione biologica e della costituzione fisica specifica e individuale, le manifestazioni dell'estraneamento oggettivamente osservabili, corrisponde una relatività, una mobilità immensamente maggiore dei fenomeni di estraneamento e di recupero che hanno luogo incessantemente nella vita psichica. I primi non sono che una traccia fossile lasciata dai secondi, e segnano di massima solamente i contorni del campo entro il quale la reversione dell'estraneamento, il recupero, è ancor possibile. La mobilità della coscienza testimonia di incessanti reversioni.

La vita affettiva.

Sbozzata così, all'ingrosso, la descrizione del fenomeno, possiamo fermarci ad analizzarne la struttura affettiva.

Non c'è fenomeno psichico che non implichi uno stato di tensione pratica; che non presupponga, anzi, questo stato e non si presenti come sua modificazione, nel tempo stesso in cui la evidenzia. Per quanto si cerchi di risalire al tipo più semplice di questa struttura, è impossibile cancellare da essa i due aspetti della complessità organica (impegno di più organi) e dell'estraneamento. In altri termini, *chi dice affettività dice eteropercezione.* Lo schema astratto del fenomeno affettivo si riconduce perciò, di massima, al tipo dell'eteropercezione concepito da Condillac; il suo modello più semplice (e ovvio) è il sovrapporsi della percezione attuale al dato mnemonico. È ovvio, però, che sia il fattore mnemonico come quello percettivo attuale si devono concepire radicalmente *organici*, secondo il tipo autopercettivo. Nessun fatto affettivo potrebbe sostituire la struttura autopercettiva, anche se, reciprocamente, la struttura autopercettiva rimane una vuota astrazione a prescindere dalla tensione affettiva. Risalire più indietro, muovere in cerca di una affettività che, anzichè rivelarsi in uno schema oggettivo organico, crei da sè questo schema, significa tentare un salto nel buio che, in ogni caso, non ha carattere di indagine psicologica. Il sentimento, per tutto quanto possiamo dirne, è il *valere* della rappresentazione: le sue forme, le sue inflessioni, seguono fedelmente le linee strutturali della rappresentazione, di cui determinano il valore

espressivo, l'attitudine di essa a esprimere la sostanza della psichicità e, più tardi, della spiritualità. Tali inflessioni non si possono in nessun modo descrivere prescindendo dallo schema oggettivo di cui sono il valere (1).

L'errore volontaristico e le difficoltà dell'analisi psicologica.

Risalire più indietro è l'*errore volontaristico*, che impregna di sè quasi tutto il pensiero moderno, e vi ricompare nelle forme più diverse e impensate. Le sue origini sono inglesi e medievali; le sue propaggini sono innumerevoli. In particolare, volontaristico è anche, quasi inconsciamente, l'empirismo classico inglese. Ha questo carattere anche la dottrina humiana della *credenza*, che proprio per questo rende vana la stessa intuizione geniale che le sta a fondamento.

L'errore volontaristico possiede una giustificazione, e questa è la difficoltà che l'analisi psicologica incontra a fissare la funzione dell'affettività. Sembra ovvio che una di queste due alternative debba esser vera: o la percezione è di per sè, oggettivamente, eteropercezione, oppure il processo che la trasforma da autopercezione ad eteropercezione deve *aggiungere qualcosa* ai suoi contenuti oggettivi. Se vi lasciate irretire in questo dilemma, non avete più via di scampo. Se la percezione è di per sè eteropercezione, il sentimento non ha più funzioni reali da esplicare; il concetto di *attività* diviene intrinsecamente vuoto, perchè non si scorge quale traccia di sè questa attività possa lasciare. Se poi la percezione è autopercezione, ma diviene eteropercezione soltanto mercè l'aggiunta di ulteriori contenuti oggettivi di rappresentazione, allora non si scorge donde questi contenuti vengano fuori, a meno di attribuire al sentimento un potere miracoloso di determinarsi e qualificarsi prima del suo schema oggettivo e di suscitare poi dal nulla questo schema. Così, il concetto della attività pratica oscilla fra due estremi parimenti inaccettabili.

La verità è, però, che l'autopercezione stessa si qualifica come eteropercezione pel solo fatto di essere affettivamente viva. Questa attività non altera i contenuti oggettivi miracolosamente, ma ne determina il significato. All'analisi oggettiva, essa si rivela soltanto come *tendenziosità*; non potrebbe essere altrimenti, a meno di introdurre la tesi della creatività miracolosa. Ma questa tendenziosità è un coefficiente essenziale, da cui non è immune nessuna realtà, perchè ogni percezione è eteropercezione; e nessuna potrebbe concepibilmente esserne immune, perchè l'autopercezione è uno schema tanto indispensabile quanto unilaterale e astratto.

---

(1) Cfr. ANDREA GALIMBERTI, *Rappresentazione ed Espressione*, vol. 1, Genova, 1950.

Nell'effettivo percepire, la singola determinazione in cui l'organo si trova è avvertita come eteropercezione; sola traccia apparente, in essa, del suo sostrato autopercettivo, è la presenza del *genere* nella sua determinazione specifica. Ma questa traccia subisce immediatamente una interpretazione tendenziosa, nel senso di una struttura motoria (eteromotoria). Così la tendenza, l'affettività attiva, dominano completamente la percezione, conferendole il suo *significato*.

CAPITOLO TERZO.

PRINCIPIO E FUNZIONI DELL'IMMAGINAZIONE

1) *IL PRINCIPIO.*

Percezione e immaginazione.

Percezione e *immaginazione* sono termini esattamente complementari — purchè entrambe siano interpretate con la dovuta ampiezza — e insieme esauriscono il campo della *rappresentazione oggettiva*. Per quanto concerne la percezione, occorre ricordare le cose dette nel primo capitolo, dove fu osservato che si riconducono al tipo di essa anche quelle forme di recettività introflessa alle quali l'immaginazione potrà attingere i suoi materiali. Quanto all'immaginazione, essa pure è il centro a cui convergono diverse facoltà; per meglio dire, essa è il centro da cui queste facoltà si diramano, impiegando tutte il suo principio operativo. La gamma di queste facoltà, assai estesa, va dalla rievocazione del passato, alla fantasia, al pensiero concettuale astratto; essa ricopre esattamente il campo di quelle facoltà psichiche il cui sviluppo caratterizza l'intelligenza umana. Il non ricondurre tutte queste facoltà alla fonte comune è causa, per un lato, di oscurità nella loro ricostruzione teorica, e, per altro lato, dell'insorgere di vedute storiche unilaterali o comunque frammentarie.

Le facoltà tributarie dell'immaginazione.

Il principio della immaginazione; significato del rapporto di esso con la percezione.

Qual'è il principio dell'immaginazione? Secondo la teoria che vado esponendo, è impossibile porre in evidenza questo principio altrimenti che in rapporto all'eteropercezione; di questa, appunto, bisogna porre in evidenza l'unilateralità per scoprire in che risieda il principio suo complementare. A mio avviso, il fatto che questa teoria si possa esporre in questo modo — e in questo soltanto — costituisce un forte argomento di verisimiglianza a suo favore. Ciò, non tanto per ragioni astrattamente sistematiche (la possibilità di pervenire a un sistema psicologico unitario), il cui valore potrebbe eventualmente essere soltanto soggettivo, quanto pel fatto che, essendo gli sviluppi dell'immaginazione un evento tipicamente secon-

dario e storico, è assai verisimile che essi abbiano dovuto intervenire precisamente per colmare una lacuna dell'eteropercezione come tale, col far sorgere anche una facoltà sua complementare.

Presenza funzionale dell'organo nella percezione.

Già vedemmo che, nella percezione, il fattore organico è universalmente presente. La sua presenza è, però, esclusivamente funzionale, e ogni tentativo di renderla fissabile di per sè riesce all'effetto di disorientare la mente, collocandola di fronte a una situazione enigmatica. È questo appunto — vedemmo — il caso tipico della dottrina dell'immanenza, allorchè si vuol cercarne la prova nel dato oggettivo come tale.

L'atto dell'immaginazione

Viceversa, la nostra mente non incontra, nonchè repugnanza, nemmeno difficoltà alcuna nel fissare il fatto particolare, il dato sensibile o percettivo in genere, come *simbolo* del suo principio organico, concettuale. Questo atto, con cui il materiale percettivo è fatto strumento per la rappresentazione oggettiva del suo principio organico o, più genericamente, concettuale, è ciò che dobbiamo denominare immaginazione.

Non lasciamoci trarre in inganno dalla apparente semplicità di questo atto! In esso è avvenuto un complesso fenomeno di dissociazione. Se non ce ne avvedessimo, basterebbe a rendercene consapevoli il fatto che questo oggetto organico, così rappresentato simbolicamente dalla sua determinazione specifica, *non appartiene più alla realtà*. Non che esso sia fittizio nè addirittura assurdo: semplicemente, è indifferente alla propria realtà o irrealtà.

La ragione molto semplice di questo fatto è che il principio organico, generico, è *soltanto esemplificato* dalla sua singola determinazione. Indubbiamente, esso era presente in questa come un suo fattore insostituibile; costituiva il sostrato autopercettivo dell'eteropercezione. Ora, però, ch'io voglio fissarlo, farlo oggetto di una rappresentazione oggettiva tutta sua, non posso più illudermi di coglierlo percettivamente: il contenuto percettivo è divenuto meramente un simbolo!

Fra percezione e immaginazione c'è eterogeneità, e non semplicemente un dislivello che si possa colmare gradualmente, anche se questa opposizione radicale non toglie al fenomeno immaginario di potersi sviluppare per gradi, nè a questo sviluppo di distendersi per secoli e millenni: i secoli e i millenni della storia della civiltà umana, visto che questa è, essenzialmente, storia dell'immaginazione.

Dissociazione formale e dissociazione reale.

Il principio è una *dissociazione formale*, che isola, possiamo dire, il *concetto* dalla percezione: riferendoci, però, non ancora al concetto nel senso proprio della logica, che potrà emergere soltanto assai tardi nello sviluppo delle facoltà immaginarie, bensì a quel principio

logico-organico che si ritrova nella percezione stessa come suo sostrato autopercettivo. L'effetto universale, e il sintomo, di quella dissociazione, è il comparire del carattere che anche il senso comune assegna agli oggetti dell'immaginazione: il loro distacco, la loro indifferenza alla realtà. Dissociazione reale che segue come effetto inevitabile alla dissociazione formale.

Carattere affettivo del fenomeno studiato.

L'aspetto più singolare del fenomeno in questione è forse questo: che, se ci domandiamo in che risieda, in linea di principio, la novità strutturale che lo costituisce, siamo costretti a rispondere che la novità — anche qui come nell'eteropercezione — è un fatto del sentimento. Da questo punto di vista, gli empiristi della scuola classica inglese avevano veduto giusto; peccato soltanto che, presso di loro, questa veduta fosse poi condannata a rimanere infeconda; a divenire, anzi, la causa di involuzioni scettiche del pensiero.

Alla radice, il fenomeno è di sentimento perchè non fa che evidenziare qualcosa che già c'era. Vero è, d'altro canto, che nessun fenomeno di sentimento è mai privo del suo schema oggettivo. In questo caso, lo schema oggettivo differenziale sarà offerto via via da situazioni concretamente nuove, nelle quali il fatto dell'immaginazione emerge, e da un'infinità di ulteriori situazioni, di nuovi atti conoscitivi, ai quali esso darà l'abbrivo.

Simbolismo reciproco.

Anche strutturalmente, gli sviluppi dell'immaginazione sono complessi. Io ho considerato, dianzi, il caso in cui spetta a un contenuto percettivo di fungere da simbolo del suo principio organico-concettuale. Il caso opposto diviene, però, egualmente possibile, perchè il solo punto essenziale del processo è la dissociazione dei due termini. Questa li priva entrambi della pienezza reale che avevano nell'atto percettivo, e li riduce a simboleggiarsi reciprocamente, a valere l'uno come strumento, argomento conoscitivo dell'altro. Una coscienza divenuta più vigile, un'attenzione divenuta più mobile, possono ora passare dal primo al secondo e dal secondo al primo; o anche dalla loro dissociazione alla riunione percettiva, e reciprocamente.

L'intervento del fatto linguistico.

In questo giuoco è però indispensabile l'intervento di un altro fattore: il segno linguistico. E la sua importanza è tale che non si va lontani dal vero identificando linguaggio e immaginazione, purchè il principio del linguaggio sia inteso con sufficiente ampiezza.

Il segno linguistico, il nome, è un qualsivoglia contenuto percettivo che assume un *significato*; il suo significato è un *concetto*. Il nome non può sostituire il particolare specifico nella funzione, che immaginariamente gli spetta, di simbolo del suo universale; e non è questa la funzione che gli vien assegnata. Voi non ' comprendete '

un nome se esso non vi evoca una rappresentazione; e la rappresentazione di cui si tratta non può essere direttamente un concetto, per la semplice ragione che i concetti come tali non sono percepibili. Bisogna dunque che il nome evochi per voi un particolare *in funzione simbolica*. Questo è precisamente ciò che accade, e di fatto la funzione del nome nel meccanismo strutturale dell'immaginazione è di costituire un marchio, un segno della funzione simbolica cui il particolare è chiamato.

Il pensiero logico.

Evidenziare la sua funzione simbolica, d'altro canto, significa porre in evidenza il rapporto logico di subordinazione. Or questo rapporto è suscettibile di ripetersi, moltiplicarsi e combinarsi in varie forme. Il nome tende, perciò, ad assumere una importanza crescente, tale che, in ultimo, dovrà svilupparsene una vera e propria scienza dei nomi: la logica.

È importante raffrontare sin d'ora questa veduta, suggerita dal metodo *psicologico*, con quelle che può produrre il metodo di analisi puramente logico.

È sorprendente osservare che, dal punto di vista logico, è totalmente impossibile porre in evidenza la funzione fondamentale del nome. Se domando al logico puro come è possibile pensare la *classe*, egli non ha che due vie per rispondermi; una è di rinviarmi al processo induttivo, mediante il quale questa o quella singola classe venga costruita; l'altra è di dire che la classe è un fatto assoluto, un'entità irreducibile. La prima risposta è insoddisfacente, perchè — come attestano anche gli studi sperimentali — il concetto funzionale di *totalità* è un'acquisizione relativamente tarda e difficile nel processo di sviluppo della mente. In altri termini, la classe è qualcosa di più dei suoi termini. *Che cosa* essa sia di più, è un quesito a cui, logicamente, si può rispondere soltanto additando l'*entità-classe*. Il paradosso della situazione è, però, che questa entità è irreducibile non per un'intuizione platonica che le stia a fondamento, ma perchè essa positivamente *non è nulla*. Se fosse qualcosa, sarebbe ancor possibile ricostruire positivamente il processo della sua formazione, mentre ogni ricerca di questo genere riesce soltanto a descrizioni in cui l'essenziale, il principio della classe, rimane sottaciuto e presupposto.

Critica dell'intuizionismo platonizzante.

Critica del nominalismo.

Se, ora, dico al logico che il principio della classe è il nome, egli sarà incline a scambiare quest'affermazione con la vecchia tesi dei *nominalia*, e risponderà che la questione non lo concerne. Il vecchio nominalismo era una tesi scettica, concernente i *contenuti possibili* delle classi, o concetti, logiche; il logico che svolge la teoria delle operazioni di classe può anche disinteressarsene. Viceversa,

dicendo che la classe si identifica positivamente con il nome, io non compio nessuna riduzione scettica; mi limito a ritrovare, nel nome, l'entità psicologica corrispondente a ciò che il logico denomina classe. La differenza fra i due concetti è però notevolissima, perchè il logico è costretto a entificare platonicamente il suo concetto-base, mentre concependolo come nome io mi apro la via a decifrare l'enigma di una entità che è qualcosa proprio perchè è niente. Se la classe fosse positivamente qualcosa, essa sarebbe ancora un termine *giustapposto* agli altri, e non una classe *sovraordinata* a essi. Dicendo che la classe è un nome, ossia un *simbolo*, libero la mente da ogni necessità di *entificare* questo ente simbolico; gli assegno infatti una realtà, ma simbolica, ossia esclusivamente *funzionale*. Questa funzionalità, però, si può cogliere soltanto in sede psicologica, non mai in sede logica. In logica, la classe è un'entità presupposta sulla quale si opera; ma *operari sequitur esse*, e la logica, affidata a se stessa, è inevitabilmente platonica: volente o nolente, essa entifica la classe. La funzionalità, invece, di cui in psicologia posso discorrere, è non una conseguenza dell'esservi l'*ente-classe*, bensì la sua premessa. Il nome è, infatti, l'entità simbolica che trasforma in oggetto positivo (simbolico, ben inteso!) di eteropercezione il principio di funzionalità organica che era sostrato autopercettivo dell'eteropercezione stessa. In altri termini: soltanto la psicologia è in grado di risolvere il dilemma di nominalismo scettico e di intuizionismo platonico, nel quale è prigioniera la logica. Il principio della logica è un'entità *meramente funzionale*, ossia un niente di realtà.

Conciliazione delle due opposte esigenze di autonomia della logica e di sua fondazione psicologica.

Riescono così salvati sia l'autonomia irreducibile della logica e sia l'esigenza, non meno imprescindibile, di una deduzione di essa da termini psicologici. L'autonomia non potrebbe ricevere miglior fondazione di quella che riusciamo a darle osservando che il principio da cui essa muove è *niente*: il niente è infatti, per definizione, il termine a cui la mente s'arresta, oltre cui non può procedere. D'altro canto, la *funzionalità* che fa di questo niente una entità (*sui generis*) deve pure essere interpretata, e non lo può in termini logici: il niente è inconcepibile, se non è *per un ente*.

Vorrà il logico puro insistere a crollare le spalle, e sostenere che tutto ciò non lo concerne? Indubbiamente egli può farlo, fondandosi precisamente su quel principio di autonomia che, nelle sue dottrine, è meramente un dogma, mentre qui, in sede psicologica, viene dedotto e dimostrato. L'unilateralità di cui egli dia prova a questo proposito lo perseguiterà, però, in tutto il suo lavoro; in ogni punto di esso, le condizioni effettive di pensabilità dei suoi enti gli rimarranno un enigma.

Il linguaggio nell'uso concreto dell'immaginazione.

Lasciamo questo discorso, che avremo motivo di riprendere più oltre, discorrendo di ciò che sia l'uso astratto dell'immaginazione. Quest'ultima ha anche un uso concreto, in cui il concetto non è un fine, bensì piuttosto un mezzo per estendere il campo ristretto della percezione, allontanarne gli orizzonti, così nello spazio come nel tempo. In quest'uso, il carattere della *classe* non viene ancora in evidenza in maniera riflessa. L'entità che il nome fissa, conferendole illusoriamente carattere di oggetto eteropercettivo, è ancora un organo o una totalità complessa di organi, un *organismo*. Il nome è unicamente questo punto di vista organico reso patente, positivo.

Il linguaggio ha origine precisamente in queste funzioni concrete dell'immaginazione. Così accade nel fanciullo, così accadde anche nell'origine storica, ove secoli e millenni separano la nascita del linguaggio da quella posteriore dei primi linguaggi logici.

Origini.

L'interpretazione storica delle origini del linguaggio offre il carattere paradossale di *esposizione graduale d'un fatto semplice*. Convien soggiungere che essa ci presenta anche il solo e unico caso in cui un paradosso di tal fatta sia suscettibile di interpretazione. Questo diverrebbe affatto inconcepibile se il principio in questione fosse qualcosa di positivo. Viceversa, esso è una mera finzione, un niente reso afferrabile; il principio rimane intatto, nella sua negativa semplicità, per complessi che ne siano gli sviluppi. Il solo effetto pratico che la sua semplicità produce è una *tendenza analogica*, tendenza propagativa, illimitabile. Intervenuto il nome, se soltanto la mente lo afferra nella sua essenza di simbolo arbitrario e convenzionale, il suo impiego tende spontaneamente ad allargarsi a sempre nuovi casi. Ciò conferisce alla storia del linguaggio — che è storia della civiltà umana — il carattere di una rivoluzione in marcia.

2) *GLI USI CONCRETI DELL'IMMAGINAZIONE.*

a) *l'uso percettivo.*

Concetto dell'uso percettivo della immaginazione.

Discorrere di un *uso percettivo* dell'immaginazione è un paradosso, tanto più dopo aver riconosciuto che l'immaginazione è essenzialmente una facoltà di *rappresentazioni immaginarie*, e non una immaginativa (o facoltà spontanea di formar immagini). Eppure lo studio delle rappresentazioni immaginarie va incontro a difficoltà assurde, se non si comincia col riconoscere che, nella psicologia del tipo umano, superiore, in cui la facoltà dell'immaginario è operante, la percezione stessa si vale largamente di tale facoltà, come di un sussidio che finisce per trasformare radicalmente i suoi caratteri.

Riflessi di questo fenomeno nella storia della psicologia.

La riflessione scientifica e speculativa ha subìto fortissimo il contraccolpo di questo stato di cose. Essa ha potuto, presso Hume, scambiare i caratteri che la percezione assume in dipendenza dell'immaginazione per i caratteri propriamente suoi, autentici e primitivi. Già sappiamo che, proprio per questo, la geniale dottrina humiana del *belief* diviene insoddisfacente. Sia pure che il mondo esterno sia l'oggetto di una credenza, ma questa è credenza *in qualcosa,* e non è essa a fornire il suo oggetto. Così la teoria di Hume perde il suo mordente; quest'effetto è inevitabile, dal momento che, una volta configuratasi la percezione secondo il modello dissociativo dell'immaginazione, ha luogo in essa una precisa, intenzionale distinzione fra *dati* sensibili e *oggetti* intenzionalmente costruiti, ossia *arguiti,* a partire da quei dati. Se questo stato di cose corrispondesse alla struttura primitiva, irreducibile della mente, già sappiamo che non vi sarebbe scampo. Ma sappiamo pure che, nella primitiva eteropercezione, l'oggetto è effettivamente dato, e il sentimento ha soltanto la funzione di determinarne l'alterità.

Genesi del tipo psicologico in cui ha luogo questo fenomeno; sintomi di esso.

L'intervento dell'immaginazione nei fenomeni percettivi implica un profondo rivolgimento, quasi una rivoluzione interna della psiche. Fondandoci sul sintomo più sicuro di essa che possediamo, possiamo collocarla, di massima, intorno al quarto anno di vita del fanciullo. Il sintomo suddetto è il fatto che i nostri ricordi non riescono, di massima, a risalire oltre quest'età. Fin dal secondo-terzo anno di vita, il fanciullo raggiunge un grado di sviluppo psichico assai elevato: più elevato di quello degli animali superiori, compresi i primati (1). S'aggiunga che, secondo ricerche contemporanee, le cellule nervose impegnate dalla attività psichica del fanciullo sono le stesse che continueranno, nel corso ulteriore della vita individuale, a servir di base alle operazioni psichiche (il patrimonio individuale di neuroni è dato per intero dalla nascita). Perchè, allora, la memoria non riuscirà, poi, a rievocare i fatti di quegli anni? La sola risposta plausibile è che le operazioni psichiche, in quella prima età, avevano struttura diversa, in modo che la ricerca del ricordo non fa presa sulle tracce da esse lasciate.

Caratteri analitici del processo percettivo immaginario.

Lo studio analitico del fenomeno percettivo-immaginario indica che tre innovazioni avvengono (collegate fra loro): *a*) ha luogo una *contrazione dei dati percettivi,* o restrizione critica di essi; *b*) questi dati non si identificano più con l'oggetto, e fungono soltanto da premesse del processo percettivo, i cui orizzonti terminali si *dilatano*

(1) Cfr. gli splendidi studi psicologici di JEAN PIAGET. In particolare: *Psicologia dell'intelligenza,* trad. it. di Alberto Marzi.

immensamente; c) il processo assume carattere di ricostruzione analitica astratta dell'oggetto.

Tutto ciò fa capo a un fatto di *dissociazione*, ossia alla legge universale dell'immaginazione. Nella percezione primitiva, al dato attuale si sovrappongono automaticamente i fattori mnemonici, che lo arricchiscono, lo determinano e lo qualificano affettivamente. L'intervento dell'immaginazione si precisa, allora, come un ulteriore estraneamento della psiche, a causa del quale i fattori mnemonici emergono dissociati, e la loro unione col dato attuale, anzichè accadere automaticamente, diviene un esplicito problema. Ciò spiega perchè il fenomeno percettivo divenga, a un tempo, più povero e più ricco. Più povero perchè i dati percettivi attuali sono la sua sola base; più ricco, perchè il carattere analitico del processo consente una gamma teoricamente illimitata di sviluppi interpretativi del dato.

Rapporti dei due tipi d'intelligenza.

Le conseguenze sono così notevoli, che l'esser assuefatti a questa riduzione critica e interpretazione analitica del ' dato ' ci ha resi pressochè incapaci di ricostruire i procedimenti dell'intelligenza animale (nonchè di quella infantile). La finezza interpretativa, e talora l'ampiezza, di cui questo tipo di intelligenza dà prova, ci meravigliano, e facilmente ci induciamo ad attribuirle processi del tipo immaginario che, secondo ogni verisimiglianza, le sono totalmente estranei. È un detto comune, d'altronde, che se l'uomo possedesse soltanto l'intelligenza del tipo di quella degli animali, sarebbe uno dei più stupidi fra questi.

Relatività dei *dati*.

Sarebbe però un errore — sia dal punto di vista dell'analisi teorica che da quello dei dati sperimentali — supporre che la sostituzione dell'immaginazione al processo eteropercettivo fosse in noi, o potesse essere, spinta a fondo. Che di fatto non lo sia, dimostrano gli esperimenti degli strutturalisti; che non abbia senso l'attribuirglielo, nemmeno come possibilità teorica, dimostra l'analisi dell'eteropercezione. Noi chiamiamo *semplice* un termine al quale, di regola, la dissociazione immaginaria si arresta. Poichè, inoltre, i processi dissociativi tornano sempre, di massima, a seguir le stesse vie e a rispettare gli stessi confini, il segno di questi si consolida e finisce per descrivere un contorno percettivo della coscienza, dando luogo a un limite cristallizzato dei processi reversibili di estraneamento dipendenti, in questo caso, dall'immaginazione.

Pari deficenza dei due metodi introspettivo e oggettivo.

Dal punto di vista della teoria psicologica, e in genere della consapevolezza che l'uomo può avere intuitivamente riguardo ai fondamenti del conoscere, le conseguenze non sono senz'altro favorevoli. Il distacco — quasi un abisso — che separa i due metodi in-

trospettivo e oggettivo, ha origine di qui. E si noti che nessuno dei due metodi è completamente degno di fede! Non il metodo introspettivo, che ci pone in presenza di dati pseudo-primitivi nei quali l'attività psichica non emerge affatto, o emerge deformata e decurtata (1). Ma nemmeno il metodo oggettivo, che a sua volta ci fornisce un insieme di entità fisiche ricostruite astrattamente, il cui vero carattere e la cui origine conoscitiva sono sepolti nell'oscurità del subconscio, non meno di quanto possano esserlo le radici dei ' dati puri ' introspettivi.

Questo stato di cose lumeggia le ragioni di singolari dottrine, in particolare delle ipotesi iperboliche di Bergson e di Leibniz, i quali, per una coincidenza di opposti degna di meditazione, si danno la mano nell'attribuire alla psiche il possesso percettivo di *tutta la realtà fisica* (una totalità di cui nessuno saprebbe dire come sia, nemmeno in astratto, concepibile). E lumeggia le ragioni profonde di quell'eclettismo di cui la psicologia contemporanea fa prova.

È assai facile scivolare in vedute unilaterali e inadeguate. Quando, a esempio, si osserva che l'eteropercezione primitiva nasce dal sommarsi dei dati attuali e di quelli mnemonici, non si è già, implicitamente, svolta di essa una critica che, pei suoi fondamenti, riconduce a un piano astrattamente analitico-immaginario? I *veri dati* non son forse quelli attuali, mentre gli altri meritano soltanto una valutazione probabilistica di quel tipo, appunto, che ne offrirà l'immaginazione? La risposta è che questa critica può perfettamente esimersi da un tale errore di metodo. Senza dubbio, l'animale che interpreta istintivamente i dati percettivi si espone a valutazioni errate (un predatore potrà, a esempio, scambiare uno stormire di fronde causato dal vento per un segno della presenza della vittima per la quale sta in agguato). Ma questo errore e la sua possi-

---

(1) I cosiddetti dati puri della sensibilità presentano caratteri enigmatici, attorno ai quali è tornata sempre a esercitarsi la psicologia filosofica.

Merita citazione a questo proposito un libro poco noto di CARLO HARTSHORNE (*The Philosophy and Psychology of Sensation*, Chicago, 1934), nel quale, svolgendo uno spunto di Whitehead, l'autore difende brillantemente la tesi che le « qualità secondarie » abbiano essenza *affettiva*. Il Professore Hartshorne non vorrebbe, credo, riprendere oggi tal quale la sua vecchia tesi, che è probabilmente troppo audace. Eppure, l'intuizione è geniale; solamente, è impossibile ritrovarne il significato se non si risale, di là dai dati sensibili quali ce li presenta una introspezione schematizzata dall'immaginazione, a un tipo di fenomeni puramente percettivo.

È superfluo rammentare che l'esigenza di risalire a dati più autentici fu l'idea dominante dell'opera giovanile di Bergson; ma è anche generalmente riconosciuto, ormai, che egli ne fece un uso arbitrario.

bilità son cosa relativa; non impegnano nessuna questione di principio, nessun passaggio assoluto da un *dato soggettivo* a un *oggetto reale.* Se un passaggio assoluto di tal fatta vi fosse, nemmeno la riflessione astratta avrebbe modo di valutare e correggere l'errore: come osservava Berkeley, notando che realtà e irrealtà sono sempre questioni di coerenza e di incoerenza. La riflessione astratta si pone a sua volta in una situazione falsa, quando suppone, sia di possedere dei dati puri, e sia che questi dati siano meramente soggettivi. Or è possibile correggere in teoria quest'errore riflessivo, ma non è possibile espungerlo in concreto dai nostri metodi di osservazione, poichè la nostra volontà individuale è impari al compito di eliminare la struttura dualistica (introspezione — osservazione oggettiva) che è radicata nella struttura della nostra coscienza.

Chi, della distinzione fra dati attuali e dati mnemonici, fa una questione avente fondamento assoluto, dimentica che anche i dati mnemonici, in quanto sien dati, sono attuali come gli altri, e che il loro carattere mnemonico è solo un loro modo di valere, di esser prospettati, non importa nemmeno di sapere se eteropercettivamente o immaginariamente. Si dirà che *factum infectum fieri nequit*, e che il passato *ci fu* davvero? La risposta è semplice: così è, senza dubbio, ma neanche questa è una questione di principio; siamo ancor sempre in tema di sistemazione coerente delle idee!

La conoscenza originaria della alterità psichica.

Per quanto proseguiate pazientemente innanzi nel correggere questi errori, la *falsche Spitzfindigkeit* che vi si impegna torna sempre alla carica. Essa trova il suo sostegno più forte nella conoscenza dell'alterità psichica, ossia del sentimento *in seconda persona.* La realtà fisica è poco o nulla, se non ha un sostrato psichico: ed ecco la teoria del Solipsismo! La risposta — attinta ancora alla teoria dell'eteropercezione — è che l'estraneamento della coscienza ha la forma di una polarizzazione, o dualizzazione, laonde la dualità psichica, la compresenza dell'*io* e dell'*altro*, son anche dati interiori, del metodo introspettivo. La vita stessa della nostra coscienza è un giuoco incessante di dualizzazioni, di estraneamenti e di recessioni che impegnano una dualità di momenti di sentimento. L'estraniarsi anche totale di forze affettive è la premessa di tutta la psicologia dell'inconscio. Or queste forze affettive son sempre organiche, posseggono sempre il loro schema oggettivo; è impossibile, anzi, staccarle analiticamente da esso, perchè è impossibile descrivere gli atteggiamenti di un fatto affettivo a prescindere dal suo schema. È dunque un semplice prolungamento di una realtà già nota quello che presenta ai nostri occhi non la sola realtà fisica, ma anche quella

psichica dell'*altro*. Anche in questo caso, siam soggetti a sbagliare; ma lo sbaglio non implica questioni di principio.

Anche l'errore solipsistico prende origine dalla dualizzazione immaginaria dei metodi conoscitivi. Per noi, la conoscenza *psichica* è data essenzialmente dall'introspezione, mentre il metodo oggettivo ci fornisce quella *fisica*: l'uno l'anima e l'altro il corpo. E si noti che, finchè si tratta di conoscere esseri psichici simili a noi, questa dualità metodologica opera abbastanza correttamente. Non c'è osservazione oggettiva che vi consenta di penetrare nel fondo della coscienza d'un uomo, perchè questi può mentire e dissimulare i suoi stati d'animo, almeno in linea di principio, illimitatamente. Se, però, si tratta di un animale, il caso muta: nessun animale possiede stati d'animo scompagnati dai loro sintomi fisici, caratteristici per ciascuna specie. Più curioso è il fatto che, per conto loro, gli animali sembrano essere in grado di riconoscere lo stato d'animo dell'uomo dalle sfumature del suo contegno esteriore, meglio di quanto sappiamo farlo noi!

b) *la rievocazione mnemonica.*

Il ricordo puro di Bergson.

Bergson, scrittore tanto acuto quanto infido, espose dapprima (in *Matière et Mémoire*) la sua iperbolica teoria del *ricordo puro*; in ulteriori studi, però (*L'Énergie spirituelle*), tornò sul problema della formazione del ricordo, descrivendola come uno sdoppiarsi dell'oggetto, che avrebbe luogo all'atto stesso del suo presentarsi alla mente, e che lascierebbe da una banda l'oggetto pratico, la percezione rivolta all'avvenire, e dall'altra per l'appunto il ricordo. Il riconoscimento qui dato a una struttura funzionale, in qualche modo artefatta, del ricordo, implica già se non erro una notevole mitigazione della primitiva veduta. Esso avvia, però, sulla strada di una riduzione assai più radicale.

Basta a volte — nota Bergson — una immagine, un suono, un profumo, per suscitare l'evocazione perfetta di una scena, di una persona, di un complesso stato d'animo. Questo fenomeno è autentico; ma fallace è il significato che lo scrittore francese attribuiva al povero, poverissimo spunto che magicamente si rinsangua. La spiegazione del fenomeno è assai meno romantica di quanto potesse suggerire, a Bergson, il *secondo Romanticismo* che accompagnò la sua giovinezza.

I due aspetti analitici del fenomeno mnemonico.

Giova distinguere nel fenomeno stesso due aspetti: uno è il passaggio dalla povertà dello spunto al suo magico arricchirsi; l'altro è la facilità con cui questa magia ha luogo.

Già sul primo punto, Bergson erra completamente. Qualsiasi osservazione introspettiva può attestare che la magia della memoria non è ricchezza positiva, abbondanza di dati bruti pronti a riemergere appena toccati, con la facilità ovvia d'un tappeto ghermito e sollevato per un lembo. La memoria appare magica, invece, proprio per l'incredibile povertà dei materiali coi quali intreccia il suo tappeto; questa povertà intrinseca rimane tale da capo a fondo del processo rievocativo.

Interpretazione del primo aspetto. Il principio combinatorio.

Come si conciliano, allora, povertà e ricchezza? Prima di procedere oltre, rammentiamo alcuni fatti: in primo luogo, il dono della rievocazione è esclusivamente umano; in secondo luogo, l'uomo stesso non riesce a ricostruire i ricordi della sua infanzia, come già abbiamo visto. Ciò significa che la memoria rievocativa abbisogna di un materiale, non abbondante (poverissimo, anzi) ma opportunamente disposto. L'oggetto del ricordo è, tipicamente, una rappresentazione percettiva sì, ma del tipo immaginario.

Ciò premesso, l'unione di povertà dei dati e ricchezza degli effetti non è difficile a spiegarsi. Il suo segreto è quello esposto nella *Ars inveniendi*, o *Ars combinatoria*, di Raimondo Lullo e dei suoi seguaci. Dati poverissimi fanno meraviglie, se soltanto si introduce in essi il principio combinatorio, per la semplice ragione che il numero delle combinazioni di n termini su m cresce a dismisura, già per valori modestissimi di n e di m. Si pensi soltanto alle 24 lettere dell'alfabeto, con le quali si può trascrivere da qualsiasi lingua tutto ciò che in essa fu scritto, o detto, o pensato, e ancora tutto ciò che l'uomo penserà, o non penserà mai, nei secoli avvenire.

Applicabilità del principio combinatorio alle rappresentazioni immaginarie.

Ora, l'applicabilità del principio combinatorio è proprio il primo, più ovvio effetto della dissociazione immaginaria. In realtà, questo principio racchiude la spiegazione teorica del dislivello tra la povertà dei contenuti che l'immaginazione può impiegare, non appena si allontana dal campo della percezione, e gli effetti imponenti che essa riesce, ciò malgrado, a conseguire. Che sia questa la sola spiegazione possibile, non mi dilungo ormai a esaminare, e rinvio il lettore alla critica dell'immaginativa svolta nel primo capitolo. Dovremo però riprenderne il tema allorchè affronteremo il problema della struttura funzionale della immaginazione.

Il problema della rievocazione mnemonica pone in evidenza per la prima volta il principio combinatorio; questo principio non basterebbe però, da solo, a offrire l'intera spiegazione del fenomeno.

Interpretazione del secondo aspetto.

Bisogna infatti tener presente anche il secondo carattere di esso, la sua *facilità*. È chiaro che, se la mente possiede un gruppo m di elementi rappresentativi, e la nozione mnemonica che uno di essi fa

parte del gruppo n da ricostruire, essa non è avvantaggiata dal fatto che le combinazioni di n elementi su m siano innumerevoli! Il suo problema rischia, anzi, di divenire insolubile in termini utili.

Per comprendere come anche questa difficoltà si appiani (come essa, anzi, di regola non insorga nemmeno), occorre raffigurare gli elementi del processo analitico-combinatorio non più come materiali bruti, ma invece — quali essi realmente sono — come *classi*. E il problema che l'immaginazione in generale, la memoria rievocativa in particolare, devono risolvere, è quel che si denomina *moltiplicazione logica*, ovvero ricerca dei termini comuni d'una molteplicità di classi. Il carattere più consueto d'una classe-prodotto di n classi è che il numero dei suoi termini scende assai rapidamente al crescere di n, e manifesta anzi, di regola, una preoccupante tendenza a toccare tosto lo zero; tanto che le fatiche dell'immaginazione son dedicate, di consueto, non a esaurire una analisi indeterminata, bensì a riaprirsi la via, a studiare e modificare le classi-fattori in modo che vi sia un loro prodotto. In altri termini, il punto su cui la mente, lavorando astrattamente, è costretta a vigilare di continuo, è di *evitare le contraddizioni*. Vero è che si presentano anche casi del tipo opposto, analisi indeterminate; ma si arriva di solito molto presto al tipo suddetto (1).

Donde provengono queste classi? Ecco il punto a cui la teoria dell'eteropercezione può — e può essa soltanto — dare risposta. Senza l'organicità percettiva originaria e l'*organo-genere* che essa implica, ogni tentativo di dedurre le classi dell'immaginazione è condannato a terminare in un circolo vizioso.

Bisogna inoltre rammentare che l'oggetto reale dell'eteropercezione ha il suo tipo nell'*organo estraniato*. Quest'organo è bensì una macchina fisica, ma può esser considerato come tale soltanto perchè permane l'unità del *punto di vista*, ossia il principio dell'organicità percettiva, ossia ancora il valore dell'organo come *genere* delle sue determinazioni specifiche.

---

(1) Vi si arriva presto, quanto meno, presso quei soggetti che il senso comune denomina *intelligenti*. Sia qui notato per inciso (trattandosi di quetione relativa al pensiero in generale, e non al problema della ricostruzione mnemonica) che la cosiddetta *intelligenza* come facoltà soggettiva si definisce nel modo più appropriato come attitudine a convertire facilmente un sistema indeterminato in un sistema *superdeterminato incoerente*. Del problema ulteriore (eliminazione delle incoerenze) si può dire che impegni un tipo diverso di intelligenza, i cui caratteri salienti saranno la *tenacia* e il *rigore*. Queste note, però, indicano che le qualità soggettive richieste da questo secondo tipo di lavoro dipendono più dal *carattere* del soggetto che dalla sua *intelligenza*.

2. Il problema, fino a qual punto la rievocazione mnemonica sia fenomeno legato al linguaggio, è assai difficile a risolversi con esattezza. Senza linguaggio il fenomeno immaginario è pressochè inconcepibile, alle origini, perchè il carattere *simbolico* che il dato percettivo deve assumere richiede, a sua volta, di essere fissato, oggettivato simbolicamente. Vedemmo già che questa funzione, di simboleggiare la simbolicità dei contenuti, definisce senza resto il nome. D'altro canto, vi sono processi psichici affini al sogno propriamente detto e al *rêve,* o sogno a occhi aperti, che assumono carattere di rievocazione del passato. Ora, il sogno come tale non è una prerogativa dell'uomo; esso si ritrova comunemente anche presso animali superiori. Come interpretare, allora, questi fenomeni?

La memoria dei nomi.

A mio avviso, occorre considerare questi fenomeni come complessi. In parte, essi sono idealmente anteriori alla dissociazione immaginaria, in parte invece posteriori a essa, e tali che questa dissociazione, e il sussidio linguistico, vi compaiono soltanto in maniera sussidiaria. Il carattere del sogno, anche quando il suo contenuto è una rievocazione del passato, è che quest'ultimo non vi è concepito come tale, bensì *come presente.* Manca qui, dunque, il più caratteristico effetto che la dissociazione immaginaria assume nei confronti dell'uso mnemonico: il prospettarsi del passato *come passato.* Tali fenomeni sono perciò da classificarsi tra le percezioni introflesse, o percezioni abnormi, e non sono propriamente tributari dell'immaginazione. Quando questi fatti si verificano nell'uomo, è anche verisimile che il loro carattere di sorprendente vivezza si deva ascrivere, anzichè all'immaginazione, al riemergere di un tipo d'intelligenza animale, che nella veglia rimane soffocata appunto dalle facoltà conoscitive superiori del tipo immaginario.

Di massima, fu l'errore di Bergson lasciarsi guidare, nell'interpretazione della memoria, dalla struttura di questi fatti. La memoria è evocativa per il sentimento, ma è essenzialmente analitica e dissociativa per quanto attiene alla sua efficacia ricostruttiva. Da questo punto di vista, essa è in primissimo luogo *memoria di nomi*; impiega cioè lo stesso materiale che l'immaginazione adopra in ogni suo uso. Ne viene che il problema della *autenticità* dei dati impiegati dalla memoria è un problema mal posto, perchè l'autenticità o l'inautenticità sono proprie della ricostruzione stessa, e non degli elementi di cui essa si avvale assoggettandoli a un controllo critico combinatorio.

Sogno e rievocazione.

Certo è che il solo punto in cui l'automatismo mnemonico, proprio anche agli animali, riveli di aver subìto nell'uomo un reale sviluppo, come conseguenza dell'essere *sollecitato* astrattamente, è la

Perché vi sono molti vocaboli?

memoria dei nomi. Se spogliate un vocabolario, rifarete la stessa constatazione che già fece Leibniz, e con lui i ricercatori della *ars inveniendi*: il *significato* delle parole è, di regola, complesso, tale da suggerire l'idea che, con un paziente lavoro di riduzione, si perverrebbe a costruire un *vocabolario analitico* (o, come fu chiamato, *filosofico*) composto di pochissimi termini, e tuttavia sufficiente a tutti gli usi. Presa alla lettera, questa idea pecca di una ingenuità: la stessa, in fondo, che suggerì a Hume di risalire alle pure sensazioni, ai dati assoluti. Nondimeno, essa pone anche in evidenza una verità: che l'immaginazione lavora con dati poverissimi, e li moltiplica per arte combinatoria. Il termine cui ogni nome è associato non è un dato percettivo, bensì una organizzazione concettuale di essi, una loro funzione simbolica. In origine, questi concetti organici dovettero essere quelli stessi dell'eteropercezione, resi simbolicamente afferrabili. È però nell'indole della dissociazione immaginaria di poter andare oltre, e cogliere nella realtà aspetti strutturali, organici, sempre nuovi e diversi. La funzione del nome è ogni volta di fissare, quasi con uno *spillo*, queste combinazioni.

Da questo punto di vista, il vocabolario è una sorta di prontuario dell'intelligenza, e la sua formazione, il suo progressivo arricchirsi, corrispondono a uno sviluppo della mente che deve esser anche sviluppo organico e fisico (secondo ogni verisimiglianza, legato a quella che fisicamente ci appare come *corteccia cerebrale*). Si può dire che ogni nome, col suo significato, costituisce un *organo* legato all'immaginazione. Moltiplicandosi così gli organi, devono rendersi più frequenti anche i fenomeni di estraneamento e di recupero, da parte della coscienza; di fatto, la complessità di funzionamento della mente umana è sconcertante. Ma ciò solleva problemi che ora dobbiamo soltanto annotare per affrontarli analiticamente in seguito.

Quel che comunemente denominiamo sviluppo della memoria, è l'attitudine a questi recuperi organici. Essi assumono anche forme diverse: fondamentalmente due, che sono il passaggio dal nome al significato e, reciprocamente, dal significato al nome convenzionale di esso.

c) *la fantasia.*

L'immaginazione possiede un terzo uso concreto, che è la *fantasia*. Questa riveste indubbiamente, nello sviluppo della civiltà umana, immensa importanza. Viceversa, raffrontata al principio dell'immaginazione, alla funzione tipica di esso, la fantasia rivela piuttosto carattere degenerativo. La *dissociazione* immaginaria appare

impiegata non già come fine conoscitivo, ma come mezzo per appagare complesse esigenze del sentimento.

Funzione pratica equilibratrice e creatrice della fantasia.

Tenendo conto di ambedue questi caratteri, si può dire che la fantasia esplichi essenzialmente una funzione equilibratrice: essa tende a ridonare all'uomo, sul piano immaginario, quella pienezza naturale di vita che appartiene invece alla percezione. L'immaginazione implica uno sforzo, una tensione incessante, e costruisce un mondo di astrazioni; la fantasia rinsangua queste ombre, ripiegando su forme di rappresentazione strutturalmente affini al sogno e al *rêve*. A differenza di queste, la fantasia si asserisce però *creatrice*, e tale è realmente, in quanto dà vita concreta di sentimento al mondo astratto delle idee umane, rendendole atte a vivere in noi come *ideali*. Qual parte le spetti nello sviluppo dei processi immaginari vedremo.

3) *L'USO ASTRATTO DELL'IMMAGINAZIONE.*

a) *il soggetto giudicativo.*

Allorchè l'immaginazione è impiegata a svolgere analisi strutturali che rimangono fine a se stesse, raggiungono il vertice del loro valore sia l'aspetto *formale* della dissociazione immaginaria (che isola ed evidenzia il *concetto*), sia l'aspetto *reale* di essa (che proietta l'oggetto immaginario in una sfera tutta sua, in un *nowhere* estraneo alla realtà percettiva). Chiamo *uso astratto* dell'immaginazione quello in cui tutto ciò accade. L'astrattezza consiste nel fatto che i *concetti* elaborati in quest'uso possono configurarsi con piena libertà, senza subire il richiamo concreto delle strutture percettive complesse, individuate, da cui, in origine, l'immaginazione aveva preso le mosse.

In questo uso astratto dell'immaginazione, l'attività della coscienza si configura in una forma singolare, enigmatica, che è la *pura giudicatività*.

Struttura paradossale del giudizio.

L'atto del giudicare offre caratteri estremamente paradossali, che si possono raccogliere in questa aporia: se tale atto *è qualcosa*, esso dovrà manifestarsi portando qualcosa del suo, una traccia di sè, nel suo giudizio; ma, se il giudizio reca traccia dell'attività giudicante, esso *cessa d'essere giudizio* autentico, oggettivo! D'altro canto, se il giudizio non fosse espressione di una attività soggettiva, di una posizione del sentimento, esso sarebbe qualcosa di totalmente inafferrabile: oggettivamente, infatti, il giudizio non possiede uno *schema* in cui si concreti; per meglio dire, il suo schema è *esclusivamente simbolico, linguistico.*

Se, in genere, è proprio degli enti logici di essere entità meramente negative, questa negatività tocca il vertice nel caso del giudizio. Ho spiegato in precedenza le ragioni per cui la *classe* logica deve essere identificata con il *nome*. La classe, però, è il tipo astratto del *nome significante qualcosa*; viceversa, il giudizio è il *nome significante nulla*, ossia la *copula*.

La necessità di integrare il metodo logico con un metodo psicologico diviene, a questo proposito, evidente, proprio ai fini di una fondazione dell'*autonomia* della logica. Tale autonomia diviene, infatti, un paradosso assolutamente insostenibile allorchè, per difenderla, bisogni distruggere il giudizio.

Precedenti storici.

Il contraccolpo di questo stato di cose è stato notevolissimo nella storia del pensiero. Questa è largamente dominata dal mito assurdo di un *atto giudicativo* concepito come una realtà profonda, pura; talmente profonda e pura da non offrire più nessun addentellato con i fenomeni empirici del sentimento. Fu una malaugurata coincidenza che la speranza nell'immortalità dell'anima umana dovesse a lungo cercare il suo principale sostegno proprio in questo inconcepibile concetto. Ciò portò, fra l'altro, alla celebre controversia medievale e rinascimentale intorno all'intelletto, impostata su un passo assai oscuro del *De Anima* aristotelico. Presso i moderni, il *cogito* cartesiano, la *monade* leibniziana, lo *Ich denke* kantiano, e numerosi altri concetti speculativi, risentono ancora delle conseguenze dell'errore commesso dalla psicologia classica, allorchè essa pretese, con il puro atto giudicativo, di sostituirsi alla logica anzichè porsi a fondamento della autonomia di questa.

Logica e psicologia; soluzione del problema del giudizio.

Logicamente, il giudizio è il puro nulla. Anche in questo caso, però — in questo, anzi, per eccellenza — il niente è *per un ente*. L'ente di cui si tratta non deve, però, esser concepito in vista di *sostituirlo al niente*; ciò conduce a farne un mito inafferrabile. Diremo, dunque, che il giudizio non è *un atto* (ossia, una realtà del sentimento), bensì il *termine negativo di convergenza* di una complessa struttura del sentimento, che tende a escludere se stessa estraniando da sè il suo oggetto. Giudicare significa dissociare totalmente l'oggetto dall'attività cosciente che lo *pensa*. Questa non è soltanto una condizione, bensì la ragione sufficiente del giudizio: l'oggetto totalmente dissociato dal soggetto è *oggetto giudicato*.

La struttura affettiva del giudicare.

La legge dell'immaginazione, o legge di dissociazione, è poliedrica rispetto agli effetti che sortisce; questi effetti si richiamano, però, e si fondano, vicendevolmente. Vedemmo in precedenza che la nozione del sentimento è indissolubilmente legata alla struttura eteropercettiva. L'immaginazione, da questo punto di vista, si con-

figura come negazione di praticità e di affettività. Il ritorno che essa compie sulla struttura organica autopercettiva, il considerare la determinazione eteropercettiva di quest'ultima come mero *simbolo* dell'altra, significano precisamente che la *tendenza* pratica vien posta fra parentesi per dar luogo a un atteggiamento teoretico, analitico e contemplativo.

Il rapporto logico subordinativo, che con questo atteggiamento della coscienza viene in evidenza, ha un caratteristico aspetto di non-praticità: strumento di ogni praticità eteropercettiva, esso è però, fissato in sè, la negazione di ogni praticità, perchè è mera immanenza. A sua volta, l'atto che lo afferra condivide questo carattere: è esso, precisamente, il giudizio. Oggettivamente, esso è meramente simbolico, linguistico; soggettivamente, esso è niente.

Se però è niente, come può nascere e svolgersi? Il carattere intimamente duplice, in qualche modo fittizio, dell'immaginazione, viene qui in evidenza. La sua realtà è sempre quella di un atto percettivo che supera e in qualche modo nega se stesso, ma ha in sè l'energia motrice da cui scaturisce questa stessa negazione. L'atto dell'immaginazione ha la sua base pratica non in se stesso, bensì in una aspirazione dell'atto percettivo a superarsi; le sue radici affettive sono terrene e complesse, non meno di quelle oggettive.

Verità e giustizia.

Il giudicare ha due aspetti, uno teoretico e l'altro pratico: come teoreticità esso è *verità*, come praticità è *giustizia*. Ma, sia la verità che la giustizia non sono apprezzate dal sentimento che in maniera indiretta e sulla base di complesse strutture, di complicati schemi culturali e storici. A questo si deve l'importanza della fantasia, che *realizza* gli ideali.

La realizzazione fantastica degli ideali è anche, in primissimo luogo, realizzazione d'un soggetto *umano* nel senso migliore della parola: un soggetto di cui l' *abito giudicativo*, ossia la tendenza acquisita (educativamente) a far convergere i suoi sentimenti verso un atteggiamento giudicativo, è la spina dorsale.

Queste teorie non hanno nulla di scettico. La lunga esperienza pedagogica fatta dal genere umano indica che l'educazione scava realmente una traccia, creando veri e proprii *organi* della giudicatività. Indubbiamente, allorchè si vuol dire scientificamente pane al pane e vino al vino, si fa un discorso analitico che non è identico al discorso persuasivo dell'educatore. Costui può non trovar di meglio che discorrere di una *realtà* dell'atto giudicativo, mentre la realtà spetta soltanto alle condizioni, alle premesse reali del giudizio, che di per sè è il niente; ma, quando l'equivoco terminologico corre rischio di svilupparsi in equivoci più profondi, è ancor l'educatore che

interviene a propagandare con l'esempio il principio dell'*abnegazione*. Il giudizio, così teoretico come pratico, è propriamente un atto solamente in quanto è atto d'abnegazione. Il niente in cui il giudizio si compie non è atto divino, ma è regola assolutamente universale, apertura virtualmente infinita della mente e dello spirito; se non è un possesso, un'intuizione del divino, ne è però il surrogato umano.

b) *l'oggetto.*

Un aneddoto umoristico racconta di quel militare che, all'esame per passar caporale, richiesto di spiegare come si fabbrica un cannone, rispose: si prende un buco di forma e dimensioni opportune, e lo si riveste di acciaio! I concetti logici non saranno per caso anch'essi *buchi*? Si osservi che, nell'aneddoto, la risposta sarebbe corretta, se non pretendesse di valere, oltre che come descrizione *sistematica*, anche come interpretazione *genetica*. Vi son dunque casi in cui il metodo genetico è più esigente, più determinato, non perchè possa sostituirsi a quello sistematico, ma perchè gli fornisce l'introduzione.

Gli antichi, e segnatamente Aristotele, si fermarono nell'analisi logica ad alcuni concetti primi, ai quali lasciarono una posizione ambigua, logico-psicologica: tali sono l'*intelletto*, il *giudizio*, il *concetto*, e altri ancora. Così il programma — sensato — di una *fondazione* psicologica della logica scivolò invincibilmente in quello — insensato — di una *riduzione* psicologica di essa. Ne nacque una diatriba senza fine, perchè logica e psicologia non riuscivano a vivere, nè staccate nè unite. La logica doveva offrire un'esposizione sistematica laddove la psicologia avrebbe fornito un'esposizione genetica; guaio si è che questa genetica assumeva immediatamente carattere scettico, se soltanto guardava in fondo a se stessa: gli enti reali che essa deduceva erano sempre inadeguati a fungere da enti logici! Se, d'altro canto, gli enti logici sono una realtà, qual mostruosità è questa, che essi non siano enti psicologici? Non rimaneva che concepire un'interruzione assoluta nel processo psicologico: una anamnesi ideale.

Immaginazione e intelletto.

La logica esige un intelletto, e la psicologia le fornisce un'immaginazione. Nessun'altra soluzione del conflitto è possibile, se non quella che riconosca, nell'immaginazione e nell'intelletto, due termini che fissano, da due punti di vista diversi, la stessa entità. L'intelletto è la facoltà del giudizio, o facoltà di fissare la negazione e trarne una regola. La sua realtà è psicologica, ed è pratica, affettiva. Affettivi rimangono anche tutti i suoi sviluppi, benchè essi scavino una traccia organica e fisica, che funge loro da schema.

I concetti puri.

L'irreducibilità dell'intelletto all'immaginazione dovrebbe, se fosse tesi davvero sostenibile, trovare sostegno nell'esistenza di *funzioni concettuali reali*. Son queste i concetti puri dell'intelletto, fra i quali emergono *realtà*, *possibilità*, *necessità*.

Analisi critica dei concetti di:
– realtà

Il concetto di realtà fu battuto in breccia dalla critica dell'empirismo moderno, in parte con ragione, e in parte a torto. Con ragione, in quanto la percezione non si può ricondurre allo schema di una predicazione di realtà: son le idee stesse, come dice Berkeley, a esser reali. Ma anche a torto, perchè la nozione di realtà emerge immediatamente dal sorgere dell'immaginazione, e acquisisce un uso, una funzione insopprimibili. Riducendo a un giuoco fittizio le predicazioni di realtà, l'empirismo si avvolse in un labirinto inestricabile, in cui tutte le sue nozioni — concepite per intero sul piano immaginario — divenivano indecifrabili.

– possibilità

La realtà nasce a un parto con la possibilità: possibile non significa nulla, se ciò che esso definisce non è l'oggetto immaginario come tale, la cui realtà è meramente simbolica, ma che può ricongiungersi con la realtà, così come l'immaginazione prende le mosse dalla percezione e può, poi, risolversi nuovamente in essa, terminando il suo processo costruttivo con un giudizio di realtà del suo oggetto.

La proiezione mentale dell'oggetto sul piano immaginario, *possibile*, non implica l'uso di nessuna nozione pura di possibilità; non più di quanto la proiezione intenzionale delle percezioni sul piano della realtà implichi l'impiego di una nozione pura di realtà. La ragione è che l'oggetto immaginario è di per sè oggetto possibile, e di per sè, per sua natura, rifiuta di evidenziarsi percettivamente.

– necessità

Infine, considerazioni analoghe valgono per la *necessità*. È impossibile dire che cosa significhi necessario, se non si intende di definire con questo termine il modo di essere dell'oggetto che viene *dedotto* in astratto, mediante una operazione su rapporti di sussunzione.

La necessità è la forma di validità dell'operatività astratta, immaginaria. Ed essa conduce a discorrere di questa operatività (1).

(1) Prima di procedere oltre, non sarà superfluo ammonire esplicitamente il lettore di un carattere che inerisce a questo scritto tutto quanto e a ciascuna delle cose dettevi. L'intento è ovunque analitico, rispondente all'idea di quel metodo genetico che, vedemmo, è il metodo vagheggiato da Hume e da lui voluto contrapporre a quello sistematico degli antichi. I frutti che questa sorta d'indagine produce sono poveri, sommarii, sconfortanti per il tremendo dislivello che traspare esservi fra la radice e il fiore della mente umana. Si dice che l'inventore del microscopio piangesse quando per la prima volta applicò lo strumento a guardare le sue mani; così altri vorrà piangere, se riconosce veritiere le mie analisi, o ribellarsi a esse, se soltanto pensa di poterlo, perchè, analizzando l'immaginazione, sembrano ridurne la

Capitolo Quarto.

L'ESSENZA DELL'IMMAGINAZIONE

Nei capitoli precedenti, siamo venuti accumulando un materiale critico, non certo completo ma sufficiente a consentirci di affrontare lo studio di ciò che l'immaginazione effettivamente sia, del

---

frizzante schiuma a poche gocce di liquido. D'altro canto, l'accusa di *astrattismo*, che altri volesse rivolgermi, non reggerebbe; ciò che questa accusa implica è già esaminato e scontato nella critica, che qui si è fatta, della pseudo-genetica di Hume. Per quanto fallace negli sviluppi che lo Scozzese gli diede, il metodo genetico conserva la sua ragion d'essere. I signori filosofi, se si compiacciono di dimenticare la radice per inebriarsi soltanto con il profumo del fiore, son padronissimi di far ciò che loro garbi; ma cessano di meritare il nome di filosofi, che significa amanti di quel che davvero e perennemente è, perchè divengono amanti dell'effimero. Essi somigliano al ricco industriale che vive nella sontuosa villa e disdegna la vista sconfortante dell'officina in cui altri lavora. L'autore di questa ricerca non condivide tale repugnanza; egli d'altro canto, proprio perchè la ignora, non comprenderebbe neppure l'atteggiamento di chi, sapendo vincerla, si facesse di questa bravura un merito eroico, e disdegnasse il profumo del fiore per amor della radice. Il che, sia detto per inciso, accade spesso a uomini di scienza; questi disdegnano il linguaggio della civiltà, che i filosofi parlano, e ammettono soltanto il linguaggio naturalistico dei ' dati puri ', che poi Dio sa quali veramente siano. Più saggio mi pare l'amare il linguaggio della civiltà (e *delle* civiltà), che è come la luce del sole goduta da un bel terrazzo, ma scendere talvolta anche nello scantinato a esaminar le fondamenta su cui il terrazzo regge.

Giova ripetere con Leibniz che anche i copernicani parlano — e non potrebbero altrimenti — del levar del sole e del suo tramontare. Tutt'è che essi siano davvero copernicani.

Come esempio di un modo di discorrere dell'immaginazione che non è quello qui tenuto, perchè attinge assai spesso dal linguaggio della civiltà (ossia al ' metodo sistematico '), non saprei citar di meglio che un libro ancora recente di A. Guzzo: *L'Io e la Ragione*. Il Guzzo è lo scrittore filosofo che più ha preso interesse, da noi, all'immaginazione e a ciò che vi ha attinenza; il che doveva inevitabilmente accadergli (se le teorie che vado esponendo son vere) proprio per il gusto della concreta analisi psicologica che lo contraddistingue e lo distingue. Ma il suo interesse, nel libro citato, va all'intento costruttivo; ciò non soltanto gli consente, ma gli impone di usare dei concetti come d'una materia plastica in cui il disegno si incorpori, e che per questo valga. Percorrendo il libro, ove l'immaginazione e l'opera sua entrano in discorso, nulla vi trovo che non sia *copernicano* nel senso detto, benché l'impegno dello scrittore sia volto altrove. Egli comincia, passando sopra ai sacri orrori dell'ortodossia idealistica, col distinguere il sentire (che lega l'anima al corpo e la esime dal pericolo di farsi un troppo puro spirito) da quel che vien poi, sia esso un immaginare, un intendere, o che altro mai. Questo, tradotto nel linguaggio povero e scarno del presente studio,

come essa funzioni. Vedemmo dapprima (capitolo I) che non esiste in noi una vera e propria immaginativa; soprattutto, non una immaginativa quale si suppone spesso che esista, adeguata alla im-

---

significa distinguere fra percezione e immaginazione. Ma, come il Guzzo guarda concretamente, costruttivamente, al sentire, così egli fa con l'immaginazione; il che non gli toglie di rimanere aderente al vero, come è ben illustrato da qualche passo del libro. Si legga questo: « Non più legati alla misura dell'esperienza, liberi perchè li ho sciolti io di mia iniziativa, immaginazione e rigore logico mi innalzano al loro livello; ma neppure allora si disgiungono tra loro, ché il rigore logico si fa esigenza di coerenza fantastica nell'opera d'immaginazione, e l'immaginazione si fa audacia di costruzione teorica nell'opera di pensiero. Io non mi sdoppio, dunque, nemmeno quando... mi slancio in una o in un'altra direzione; ... è l'uomo che fa arte volgendo tutta la sua forza logica a far coerente in se medesimo il fantasma, ed è l'uomo che fa scienza adoprando la fertile immaginazione a escogitar la teoria » (op. cit. p. 46). Non v'è nemmeno un passo, in questo libro, che significhi aperta ripulsa della teoria dell'immaginazione come immaginativa; ma ogni volta che l'autore discorre di queste immagini, intuisce che la loro originalità è nella funzione simbolica assegnata loro dal soggetto, ossia nel concetto (direi io). Il Guzzo fa suo il linguaggio del sentimento: questo è, in fondo, proprio il carattere del metodo sistematico di cui s'è ormai ripetutamente discorso, ed è la ragione per cui, accanto a questo metodo, un altro di analisi genetica troverà perennemente il suo posto, e Hume meriterà sempre una nicchia nel santuario della scienza. La necessità di questo richiamo si può porre talvolta in evidenza nel libro; così, il Guzzo, nel reagire alla tesi, sia essa pragmatista o crociana, della praticità dei concetti scientifici (i celebri pseudo-concetti), va forse troppo oltre, non concedendo abbastanza al carattere preparatorio dell'avvenire (ossia pratico, tendenzioso, visto che l'avvenire non ci è noto) che spetta anche alla ricostruzione del passato e all'orientamento nel presente: atti, questi, che indubbiamente sono conoscitivi, e nei quali, anzi, l'impegno conoscitivo si mostra teso al massimo e più che mai schietto, ma proprio perchè siano intimamente consapevoli di andare troppo oltre. È questo, probabilmente, il caso tipico in cui una analisi psicologica relativamente astratta, ossia fredda, diviene strumento prezioso pel ricercatore, perchè la introspezione concreta pone in risalto proprio quel fattore di teoreticità che però è manchevole oggettivamente.

Questa questione — di ciò che il sentimento faccia o non faccia — è bizzarramente aggrovigliata, e assai lontana ancora dall'aver trovato completa sistemazione. Per l'autore di questo scritto, è paradossale il trovarsi a difendere la praticità (non-teoreticità) di molti nostri concetti, perchè egli ripudia decisamente ogni volontarismo, esplicito o nascosto. Certo é che, anche quando denominiamo *concetti* quelli che, in verità, sono *intenti*, noi possediamo e cerchiamo autentici concetti per sostenere il peso degli intenti. Ma fra concetto e intento v'è uno scarto, che bisogna porre in evidenza andando, di bel nuovo, incontro a un paradosso: questo risiede nello scoprire che, per sostenere gl'intenti mediante concetti, la mente umana s'è provveduta di una apposita struttura intellettuale, categoriale. Su ciò, un cenno sommario il lettore troverà nel testo.

mensa vastità del nostro conoscere astratto. Il difettare di questa facoltà fa sorgere problemi d'interpretazione che sarebbero decisamente insolubili, se non soccorresse la complessità strutturale della percezione, col suo duplice carattere autopercettivo ed eteropercettivo. Dopo aver esaminate di questa facoltà le strutture oggettive e affettive (capitolo II), abbiamo dato uno sguardo sommario alle operazioni psichiche in cui l'immaginazione ha parte.

Per approfondire ora il problema, è necessario stabilire in primo luogo una netta distinzione, nel pensiero astratto, tra il *processo* del suo costituirsi e la *forma di validità* che gli è propria.

Il pensiero rispetto al suo processo e alla sua forma di validità.

Prescindendo dai molteplici effetti che la dissociazione immaginaria sortisce, troviamo che tale dissociazione, in se stessa, consiste nel far valere il particolare come simbolo del suo principio organico-percettivo, ossia del *punto di vista* che originariamente gli inerisce. L'immaginazione è dunque un punto di vista che si riflette su se stesso. Questa riflessione è la negazione stessa della operatività, o praticità affettiva, della percezione; correlativamente, il rapporto logico, o rapporto *subordinativo*, che essa evidenzia, è un modo di essere, e non più un modo di divenire quale, invece, era allorchè fungeva da sostrato autopercettivo dell'eteropercezione. Fissarlo immaginariamente significa soffocarne la funzionalità, per coglierlo come entità. L'immaginazione è dunque *statica* rispetto al suo principio: o, per dirla con un termine dei logici, essa è *tautologica*.

Atto e stato. Tautologismo dello stato immaginario.

Questo stato di cose merita attenta considerazione, perchè la tautologia è, per l'appunto, la forma di validità di tutto il pensiero astratto. Dopo le cose dette nel precedente capitolo, non costituisce per noi una sorpresa il constatare che l'immaginazione proprio come tale offra il sostrato psicologico della forma di validità dell'astratto.

Che la cosa stia a questo modo concorda anche con la nostra analisi dell'eteropercezione. L'immaginazione potrà rivelarsi una facoltà supremamente attiva, ed essere del tutto inaccettabile la veduta classica dell'empirismo, che la concepisce quale *stato debole* della mente; ciò non toglie che riguardata davvicino, essa ci appaia come *un'interruzione* o un forte depotenziarsi *della corrente affettiva*, tale da far emergere la struttura *autopercettiva* dell'organo. L'autopercezione era e rimane una veduta astratta; l'immaginazione, essendo una effettiva facoltà psichica, non farà eccezione a questa legge (legge di praticità, di realtà effettiva di ogni manifestazione psichica). Questo, però, può soltanto significare che l'im-

maginare è fatto complesso, in cui è impegnata una pluralità di strutture organiche della coscienza (non altrimenti accadeva, d'altronde, già con l'eteropercezione): non può, invece, alterare il fatto che, al centro del fenomeno, sta una negazione di praticità, una carenza affettiva. Senza questa carenza, non vi sarebbe l'*astratto*; ora, chi dice astratto dice qualcosa che c'è effettivamente in noi, e ammonisce soltanto che l'astratto non si può concepire a prescindere da un fenomeno più complesso in cui rientra come parte soltanto. Proprio quel che stavo dicendo dell'immaginazione!

L'immaginazione come atto e come stato; l'astratto e le sue condizioni psicologiche.

Sia rammentato anche, per inciso, che l'avversione istintiva, cui va incontro in noi la dottrina dell'*immanenza*, dipende proprio dalla nostra consapevolezza istintiva del fatto che, per afferrare il termine generico, occorre un atto complesso.

L'immaginazione può dunque essere definita un *atto* se si tien conto dell'intera struttura psichica che vi è impegnata, ma conviene invece considerarla come uno *stato* se si guarda al suo nucleo caratteristico.

Immaginazione e processo astratto.

Tutto ciò possiamo ormai ammettere senza difficoltà, e compiacerci anche di scoprirvi la radice psicologica della forma di validità dell'astratto. Una volta ammessolo, però, ci viene incontro il grosso problema: se l'immaginazione traduce soltanto la forma statica di validità del pensiero astratto, come potrà essa servirci a interpretare psicologicamente questo pensiero come *processo*?

Il lato più singolare della situazione è che, tradizionalmente, non si suole affatto chiamare in causa l'immaginazione per la forma di validità dell'astratto (che si preferisce entificare platonicamente, con un procedimento di cui non occorre ormai ripetere la critica), e si vuole invece scorgere in essa la radice del momento attivo, costruttivo, senza cui il pensiero astratto dovrebbe segnare il passo senza procedere. Tutto ciò ammonisce che ci stiamo avvicinando, con la presente analisi, al fondo del nostro tema.

La dimostrazione.

Esaminiamo, dunque, quale sia la struttura del processo astratto. Verificandosi la situazione — forse paradossale, ma autentica — che è più agevole interpretare psicologicamente la forma definitiva di validità che non il processo come tale, ci converrà esaminare il processo sotto l'angolo visuale che lo presenta più direttamente collegato alla forma di validitá, ossia come dimostrazione.

a) le premesse.

Ogni dimostrazione muove dal fissare immaginariamente alcuni *termini*, che sono nomi significanti, ossia classi, punti di vista organici (subordinativi) su un molteplice percettivo. Or queste classi, in quanto effettivamente possedute dall'immaginazione, sono punti di vista statici. Il fermento dinamico da cui dovrà svolgersi il pro-

cesso dimostrativo viene inoculato in esse inserendole nella formulazione problematica della *tesi* da dimostrare.

b) la tesi.

La tesi problematica è una copula che collega problematicamente i termini-premesse. Già vedemmo che cosa sia la copula, o giudizio: essa è il principio dell'immaginazione fissato formalmente, logicamente, a prescindere da qualsivoglia suo contenuto. La tesi, o giudizio problematico, è la formulazione di una esigenza: quella di trovare una posizione immaginaria, tautologica, ossia una *classe* tale che in essa il contenuto di ciascuno dei termini-premesse (o parte di esso) compaia unito assieme al contenuto (o a parte del contenuto) di ciascun altro termine-premessa. Qualunque sia il tipo di operazione richiesto, si tratta in definitiva di costruire una classe partendo da una molteplicità di classi. Detto in termini psicologici: di costituire uno stato tautologico dell'immaginazione dove prima c'era una molteplicità, ossia un resto di *tendenza* percettiva.

Il tema universale delle dimostrazioni.

Della distinzione fra le diverse operazioni sulle classi, e di quella fra classi e relazioni, possiamo disinteressarci, da questo punto di vista, a differenza di quanto si verifica nell'analisi logica consueta. A noi spetta infatti di porre in evidenza la radice psicologica dello stato d'equilibrio, o stato tautologico, che quest'analisi logica si limita a presupporre: tale radice è invariabilmente l'evidenziarsi del rapporto logico di subordinazione, o rapporto di classe. Sappiamo infatti che ogni altro rapporto ha carattere *coordinativo*, e implica un fattore *percettivo* e attivo, ossia una condizione di disequilibrio.

Si osservi ancora che i processi dimostrativi si sviluppano per tappe intermedie, rescindendosi in una serie di processi minori concatenati. Evidentemente, però, il problema da risolvere non risiede per noi in queste scissioni, bensì nel processo come tale, ossia nel passaggio da una ad altra struttura di classe.

La articolazione del processo: suo significato.

La difficoltà che s'incontra nello studio di questo passaggio, il modo, in un senso, misterioso in cui esso si svolge, spesso, con una movenza fulminea della mente, rammentano sorprendentemente il concetto di *strutturazione* e *ristrutturazione* come sono impiegati dalla scuola della *Gestalt*. Tuttavia, in sede di immaginazione, questo carattere *fulmineo* costituisce piuttosto un residuo antiquato, un permanere dei vincoli percettivi primitivi, che non la tendenza propria del processo. Questa si esprime, invece, nella scissione suddetta del processo, nel suo costituirsi a catena: una catena in cui ogni singola movenza sia seguita dalla sua pausa di respiro, e si consolidi nella sua forma di validità, come stato tautologico.

Se si considera tutto ciò, si arriverà facilmente alla conclusione che *la stessa difficoltà cui noi ci troviamo di fronte nell'analisi del processo astratto, è quella che anche l'immaginazione si trova ogni volta a dover affrontare.* Ossia: il processo come tale non è immaginazione, bensì ancora percezione; e la facoltà analitica immaginaria lavora a frantumarlo in momenti, in scatti singoli sicuramente reperibili, il cui insieme costituisce la dimostrazione.

Il segreto dell'immaginazione non è il carattere processuale del fenomeno, bensì il modo, il complesso di accorgimenti e di strutture con cui l'immaginazione frantuma e riduce il processo, per riuscire a dominarlo.

Il *processo* come tale non è atto di immaginazione, bensì, di nuovo e sempre, atto eteropercettivo. L'immaginazione non è propriamente un atto, bensì la sospensione dell'attività percettiva, il risolversi di essa in uno stato d'equilibrio.

Eliminazione di un equivoco: logicità della dimostrazione.

Essenzialmente, il processo astratto è dimostrazione; ma, ecco, la dimostrazione come tale esorbita già dal piano propriamente ' logico ', ossia linguistico, nominale, simbolico (e *statico*) dell'immaginazione. Con ciò non si vuole decurtare in modo paradossale la sfera della logica, sottraendole il controllo della dimostrazione: se questo dovesse essere l'effetto delle considerazioni or svolte, si tratterebbe, fra l'altro, non di ' decurtare ' la logica, bensì di annullarla del tutto, visto che, anche a prescindere da ciò che accade nella dimostrazione, l'atto immaginario propriamente detto, che fissa la classe, in quanto immaginario non è atto, bensì stato d'equilibrio tautologico, e, in quanto è atto, è ancor atto percettivo che pone tra parentesi la propria attività, per risolversi in uno stato d'equilibrio.

Caratteri differenziali della sussunzione diretta e di quella indiretta.

Fatto è, però, che sia la sussunzione diretta, sia quella *indiretta* (o dimostrazione) fissano una forma logica; per meglio dire, *fissano se stesse* in una forma logica. Aristotele si dimostrò più acuto dei suoi commentatori, nel lasciare al termine ' logica ' il suo significato propriamente linguistico; benchè errasse, poi, nel ricavare dalla lingua greca, che del linguaggio era soltanto una particolare esemplificazione, una buona parte di ciò che chiamò logica. In effetti, dire che la sussunzione, diretta o indiretta, fissa se stessa, *si oggettiva,* in una forma logica, è tal'e quale dire che essa fissa se stessa come *nome.* Il nome e la classe son la stessa cosa, benchè questa tesi non abbia (a dir propriamente, *perchè* essa non ha) significato scettico.

La sussunzione diretta e quella indiretta hanno ambedue duplice aspetto, psicologico e logico. Le due forme logiche che qui intervengono non sono punto identiche: una di esse è la *possibilità,*

l'altra la *necessità*. E notevolmente diverse esse sono, anche rispetto al loro significato psicologico. Altro è lo sforzo con cui la percezione paralizza la propria praticità e *possibilizza* il suo oggetto fissandolo come nome, o classe; altro è lo sforzo, ben altrimenti complesso, difficile (e tardo nello sviluppo del pensiero umano) con cui essa si raffronta a un ideale di logicità concepito vuoto, in astratto, come *copula*, e si sforza di riempire questa forma vuota rifondendo singole classi in un tutto unico. Nel primo caso, basta che l'attività psichica arrivi a concepire in concreto l'immaginarietà; nel secondo, essa deve farsi di questo stato d'equilibrio, di questo tautologismo, un principio fissato a sua volta in astratto, come norma metodologica indiretta. Queste considerazioni teoriche basterebbero — se la storia e la cronologia non soccorressero — anche da sole a stabilire il forte divario graduale dei due atti.

La logica può, dunque, procedere per la sua via. Si può ben asserire che, in un senso, tutti i suoi enti si riducono a uno solo (la classe) e che non vi è mai subordinazione di classe, poichè le classi che vengono subordinate vengono, a questo scopo, ridisfatte come classi. Ma questo modo di riguardare pecca di unilateralità, o, meglio, di inintelligenza.

La percezione al servizio dell'immaginazione.

2. La ragione di tutto ciò è che la processualità, come tale, è intimamente estranea all'immaginazione. Quest'ultima implica bensì una *attività*, ma la lascia fuori di sè, come una spinta soggettiva che non le si incorpora: come vuole, del resto, il concetto comune di ciò che sia l'*astratto*.

Quel che rimane, ciò premesso, ad esaminare, non è lo stato immaginario, tautologico, come tale, bensì il modo in cui si rinnova la facoltà percettiva per tener dietro all'immaginazione.

Ho osservato ripetutamente che al progressivo arricchirsi del pensiero astratto non corrisponde lo sviluppo di una immaginativa che offra contenuti nuovi; gli corrisponde, invece, lo sviluppo di una memoria dei nomi. Memoria dei nomi è anche memoria dei loro significati; questi, però, tanto son complessi *combinatoriamente* quanto son poveri di elementi percettivi.

Gli organi della memoria linguistica.

La ragione non è ormai difficile a scorgersi. L'opera primitiva dell'immaginazione consiste in una analisi dei consueti processi percettivo-motorii inerenti alla vita di relazione. Ciò che le abbisogna, è che ciascun momento di essi sia fissato isolatamente e prontamente reperibile. A questa esigenza viene incontro uno sviluppo organico che può raggiungere un'estrema complessità pur essendo poverissimo di contenuti elementari, e, soprattutto, pur non of-

frendo nessuna originalità dal punto di vista di questi contenuti. Di massima, il nome essendo il mezzo simbolico che consente di *fissare* in stato d'equilibrio singoli aspetti dei processi percettivo-motorii, a ogni nome corrisponderà un *organo* al servizio della coscienza. Questi organi sono caratterizzati da un tipo di estraneamento assai diverso da quello che, vedemmo, caratterizza invece i grandi organi periferici dell'organismo fisico: essendo essi al servizio dell'immaginazione, la tensione affettiva vi è minima, e manca la specializzazione nel senso percettivo o motorio. Non troppo impropriamente, potremo denominarli organi *autopercettivi*. Il loro affacciarsi alla coscienza e ricadere nell'oblio (come incessantemente accade nel gioco mobilissimo della coscienza) è fenomeno del tutto ovvio, precisamente perchè, non avendo di per sè carica affettiva, si lasciano passivamente evidenziare e abbandonare dal flusso affettivo che, si noti, non li investe direttamente, non si immedesima con essi, e vi converge soltanto come a termini di riferimento. Incontriamo qui il tipo di un estraneamento che, in linea di principio, dovrebbe essere perfettamente e fulmineamente reversibile. È noto invece che, di fatto, allo sviluppo della memoria nell'uomo seguono anche fenomeni di estraneamento, di parti di essa, più difficilmente reversibili (fors'anche totalmente irreversibili); ma bisogna tener conto anche delle difficoltà che può presentare, in determinate circostanze, la ricerca selettiva mnemonica (che è analoga, strutturalmente, alla generalità dei fenomeni analitico-combinatorii dell'immaginazione).

La memoria dei nomi non è ancora la soluzione completa del problema dell'immaginare: ne è, però, la premessa, di massima sufficiente, purchè si consideri di essa anche l'aspetto attivo, la continua formazione di nuovi organi.

L'organo del pensiero.

3. Alla domanda, quale sia l'*organo del pensiero*, o, se si vuol dire, dell'*inventiva* (intesa come attitudine a formare nuovi stati di equilibrio tautologici), conviene rispondere che organo del pensiero è l'organismo tutto quanto, ed è persino, in un senso, l'ambiente esterno, nei limiti in cui l'immaginazione può chiamarlo a contributo mediante le percezioni. Quanto più è energico l'impegno inventivo, tanto più esso tende a ridivenire impegno totale dell'organismo. Questo impegno si evidenzia nella fisionomia ingannevole dell'uomo distratto — ossia immerso in immaginazione —, i cui occhi sembrano guardare di là dalle cose, mentre lo sforzo di attenzione tende anche i muscoli. Non c'è nulla nella percezione che sia, a priori, inutile per l'immaginazione.

Noi corriamo rischio di ingannarci di grosso allorchè, procedendo sulla scorta dei fenomeni di estraneamento e specializzazione degli organi periferici, localizziamo fisicamente le funzioni superiori della coscienza nel sistema nervoso centrale superiore. Che i fenomeni di specializzazione percettiva o motoria, e l'estraneamento che ne è inseparabile, vadano interpretati con prudenza, come un punto di vista tendenzioso (affettivo), vedemmo discorrendo della percezione come eteropercettività. Per il problema del pensiero astratto, queste premesse sono fondamentali, poichè pongono in evidenza sia l'indispensabilità del metodo di osservazione oggettivo, fisico, astratto, sia il pericolo che v'è a seguire incautamente la via che esso suggerisce. Esso considera gli organi periferici come specializzati anzichè come *specializzantisi*, vede l'*estraneamento* soltanto come estraneità e meccanicità, e ci rende così incapaci di comprendere la funzione spettante, nei confronti del pensiero astratto, a quella stessa tensione affettiva che conoscemmo come principio dell'eteropercezione. Questa tensione affettiva, attiva, che è per eccellenza realtà psichica, è proprio quel che invano cercheremmo negli organi autopercettivi della memoria verbale. Questi organi sono di per sè inerti, per definizione, ossia funzionalmente morti, se una corrente affettiva non li impieghi indirettamente, come suoi strumenti; s'aggiunga che il mancare in essi della specializzazione percettiva o motoria vieta loro di costruirsi come macchine fisiche oggettivamente descrivibili. Per una coincidenza di opposti che solo apparentemente è strana, la macchina e l'attività psichica stanno sempre unite (l'attività è infatti inconcepibile se non è orientata, e abbisogna di uno schema congegnato, complesso e unitario a un tempo, ossia di un meccanismo; questo è organicità psichica, ma deve anche estraniarsi e divenire rilevabile e descrivibile fisicamente, in termini astratti). Ed ecco il ricercatore psico-fisiologo chinarsi invano sul sistema nervoso superiore, sulla corteccia cerebrale, ammirandovi l'enigma di una attività tutta interna, misteriosa e inafferrabile, e cercando inutilmente di costringerla a evidenziarsi. La realtà è che gli organi psichici di autopercezione, dei quali il sistema nervoso superiore è la veste fisica, il modo di apparire oggettivo, non sarebbero, come sono, gli organi dell'astrazione, se non fossero essi stessi astratti, inerti. L'astrazione può esistere soltanto *per un soggetto* affettivamente vivo, che fa convergere su di essa i suoi sforzi, e che di questi sforzi deve poi accumulare organicamente i frutti, per poterli trovare pronti quando gli occorra, e farli strumento di ulteriori atti d'astrazione. Questa soggettività attiva è organica, come tutto ciò che è psichico; ma volerla costringere in un organo

specifico è, in verità, il più sconsigliato dei paradossi. Se, dunque, il carattere differenziale che, fisicamente, simboleggia lo sviluppo superiore della coscienza nell'uomo, è sviluppo cerebrale, questo sviluppo si deve a sua volta interpretare come conseguenza di una accresciuta e più modulata affettività, che ha la sua sede nell'intero organismo e assegna al cervello una funzione strumentale accresciuta, differenziata, evidenziata.

Giova sostare un istante a contemplare, da questo punto di vista, la storia del pensiero, e quanto danno vi abbia prodotto la fisima di una *immaginativa* come funzione specifica, cui uno specifico organo dovrebbe competere. Danno essenziale fu lo scompagnar il pensiero dalla realtà, e la realtà dal pensiero, rovinando la base del postulato di universalità, per poi cercar di ricostruirgliene una, con ripieghi il cui effetto non può esser mai altro che l'opposto diametrale dell'intento. Se il pensiero disponesse di una sua chiave, per quanto sottilmente congegnata, per aprir la porta segreta della realtà, diverrebbe esso stesso questa chiave, questo meccanismo ' ideale ' quanto si voglia, e non sarebbe, come è, la libera vita della realtà stessa.

Eppure l'inganno è tenace. Ancora Bergson, quando genialmente si avvide che il cervello era inerte (benchè egli ne deformasse il principio, scorgendo negli organi autopercettivi schemi motorii, ossia, specializzati, ossia ancora attivi, che era una contraddizione), non trovò di meglio che disorganizzare del tutto la coscienza, proiettandola nella sfera di una immaginativa assoluta, universale, che è l'enigma degli enigmi e l'assurdo degli assurdi. Non diversamente s'era comportato Leibniz, benchè muovesse da altre esigenze; il suo errore — che è classico — è di entificare il giudizio. A questa entità formale entificata nessun contenuto può più essere adeguato; donde l'ipotesi che dovesse in realtà possederli *tutti* (ma che è questa totalità ?) senza avvedersene. L'errore primo è anche in questo caso — dal punto di vista, cioè, dell'intelletto scompagnato dall'immaginativa, che è correlativo, ma non identico, a quello dell'immaginativa scompagnata dall'intelletto — di Aristotele. A lui si può ben concedere che l'intelletto è *inorganico*: intendendo, però, che è assurdo assegnargli uno specifico organo, in senso assoluto.

L'inorganicità dell'intelletto.

Questa universalità virtuale dell'immaginazione, che esige la risoluzione dell'*immaginativa* in *percezione*, non esclude punto il fatto che lo sviluppo progressivo dell'immaginazione, l'attitudine da essa via via acquisita a combinare sempre più liberamente fattori percettivi più analizzati e poveri, si evidenziino anche in un progressivo ritrarsi della vita intellettuale nei recessi dell'organismo. Sarebbe

Retrazione degli organi legati alla inventiva; formazione del pensiero scientifico.

però un errore il supporre che la vita della coscienza potesse chiudersi nell'organo della memoria verbale.

La funzione di sostituire gli organi periferici non può essere assunta se non da organi che, per quanto centrali, siano ancora specializzati in senso percettivo o motorio; in breve, da organi vivi, appartenenti alle strutture della percezione e della motorietà, che sono di per sè complesse, a prescindere da ogni intervento dell'immaginazione. Di questa *sostituzione simbolica* si tratterà a parte più oltre; essa, a ogni modo, è solamente un aspetto di un fenomeno più complesso. La sostituzione simbolica ha come fondamento la semplificazione analitica. Esaminiamo in breve di che si tratti.

S'io voglio farvi conoscere il tavolo su cui lavoro, bisognerà che ve lo mostri. Se mi contento di darvene un'idea sommaria, potrò invece disegnare uno schizzo che, semplificando ancora, potrà esser sostituito da un paio di gesti tracciati nell'aria. In questo modo, arriverei però molto rapidamente al limite della semplificazione; l'indicazione diverrebbe estremamente grossolana. Ma c'è il rimedio. Senza farvi vedere il tavolo, posso descrivervelo con un grado di esattezza spinto a piacere, purchè io colleghi assieme una serie di note, generiche e grossolane all'estremo. In tal caso, la mia descrizione è per voi un problema di immaginazione, che dovete risolvere per ottenere il concetto del mio tavolo. Ciascuna delle mie indicazioni verbali dovrà essere da voi realizzata percettivamente (il che si può fare anche con organi interni di ' sostituzione ', proprio perchè ciascuna indicazione è, di per sè, estremamente rudimentale), ma con una serie di vincoli, forniti ciascuno da una delle mie indicazioni. Ogni indicazione vincola le altre. È un problema di moltiplicazione logica, ed è un problema di realizzazione percettiva che, malgrado le esigenze di esattezza spinte a piacere, rimane risolvibile con mezzi rudimentali.

La sostituzione simbolica non esige uno sviluppo organico diverso.

Nei confronti di questa percezione (e motorietà), rudimentale e fine a un tempo, è possibile la sostituzione simbolica degli organi periferici con organi centrali, interni. La facilità con cui questa sostituzione accade, caratterizza l'uomo civile nei confronti del primitivo. Per altro, non ci sono basi per sostenere che abbia luogo, a questo fine, uno sviluppo organico nuovo. Nuovo è solamente l'impiego *simbolico* di questi fatti attivi interni dell'organismo; e di questa simbolicità, il cui sviluppo — benchè non l'origine — è legato all'immaginazione, discorreremo tosto.

Il fenomeno che si verifica nell'uomo civile e nell'uomo colto, non è lo sviluppo di nuovi organi, bensì quello di una analisi immaginaria che rende possibile di fissare isolatamente gli aspetti più

interni e più grossolani dei processi percettivo-motorii (1). Proprio questi — i più rudimentali aspetti, le fasi semplicemente incoate dei processi percettivo-motorii — forniscono all'immaginazione le note più preziose per il suo lavorare. E la ragione di ciò è duplice. Per un lato, la realizzazione percettiva del processo immaginario può compiersi con organi interni, riducendo al minimo l'impegno dell'organismo; per altro lato, son proprio queste note rudimentali le più *generiche*, ossia quelle il cui valore simbolico, e il pregio costruttivo, sono massimi.

Si vorrà asserire che questo schema metodico sia troppo rudimentale per le classificazioni superiori dell'intelligenza astratta? La verità è proprio l'opposto: la tendenza analitica che guida l'immaginazione in classificazioni sempre più artificiose fa capo inizialmente proprio all'esigenza di costruire classificazioni estremamente elementari, tali che i loro processi di verifica costruttiva siano facili e semplici. Può inoltre essere sconcertante, ma è radicalmente vero, che all'esattezza dei concetti scientifici corrisponde una estrema, rudimentale, povertà dei processi percettivi di verifica. È questa, inoltre, la sola spiegazione non pericolosamente arbitraria del fatto che, allo sviluppo della mente scientifica, corrisponde un ritrarsi della coscienza, un carattere soltanto abbozzato dei processi percettivi che essa impegna.

Discussione critica del problema della retrazione.

S'aggiunga che il ritrarsi della coscienza è esso stesso, per un verso, illusorio, almeno nel senso che ogni impegno più vivo dell'attenzione, ogni problema più difficile da risolvere, lo fanno recedere, e impegnano nuovamente l'intero organismo. È conveniente evitare di introdurre, in uno studio già di sua natura così sovraccarico di questioni da risolvere, tesi discutibili; senza questo scrupolo, potrei avanzare l'opinione che la retrazione dei processi immaginari non accada mai, e che l'illusione di essa sia dovuta soltanto al carattere estremamente generico delle prestazioni che gli organi periferici sono, qui, chiamati a fornire. Gli occhi dell'uomo assorto *guardano* realmente, ma guardano soltanto il loro guardare; i muscoli si contraggono, ma soltanto per rendere percettibile la loro contrazione; e via discorrendo. Particolare interesse rivestono, a questo proposito, gli studi sulla fonazione incoata che accompagna il discorso interiore. Questi studi offrono però un pericolo, che è di determinare arbitrariamente come *motorietà* il fattore di sostitu-

(1) Uno sviluppo organico di tipo nuovo è effettivamente richiesto per la formazione di funzioni intellettuali evolute: si tratta però soltanto degli organi della memoria linguistica, che *fissano* le analisi immaginarie dei processi percettivi.

zione. Quest'errore è tradizionale, ma rimane un errore; la motorietà è proprio ciò che offre minor interesse, nella verifica percettiva di cui è costituito il processo immaginario. Contro questa deformazione, varrebbe la pena e il rischio di sostenere davvero che la retrazione è meramente illusoria.

Formazione dei concetti, errore storico a suo riguardo.

4. La teoria della formazione dei concetti è stata vittima di una deformazione — è il caso di dire — classica, a causa del modo in cui la percezione nasconde il suo sostrato autopercettivo sotto la tensione affettiva che la anima e la determina come eteropercezione. I concetti dovevano essere costruiti a partire dalle ' sensazioni '; che ciò fosse, in verità, impossibile a concepirsi (ossia, che questa veduta pseudo-genetica implicasse spunti sistematici astratti tacitamente inclusi in essa, e non suscettibili di unificarsi coerentemente col suo principio), non fu ostacolo sufficiente a impedire lo svolgimento storico della teoria del concetto lungo una linea che va dalle prudenti e ricche, anche se involute, posizioni di Aristotele, al deciso dottrinarismo dell'empirismo moderno.

Al centro di questo processo sta il concetto di *induzione*, del quale anche noi dobbiamo occuparci, per quanto in esso interessa la struttura dell'immaginazione.

L'induzione:

Vi sono due modi di guardare al fenomeno induttivo: uno *teorico*, che vi ricerca la radice del concetto o di qualche aspetto di questo, e uno *pratico*, che vede l'induzione, a volta a volta, come *costruzione* o come *previsione* dell'avvenire. Costruzione e previsione devono essere distinte, perchè la costruzione del futuro può prendere per oggetto anche una ricostruzione del passato, che, in quanto ricostruzione, rimane pur sempre un evento futuro (è il caso per esempio delle leggi che la fisica costruisce induttivamente, e che però sono in primo luogo ricostruzioni del passato).

difficoltà di chiarirne il metodo.

Riguardata come processo teorico di costruzione dei concetti, l'induzione ha un difetto, per così dire, congenito: essa possiede bensì un fondamento reale, ma non può metterlo in evidenza, perchè essa è un processo immaginario, analitico, mentre il suo fondamento è percettivo e organico. Son queste le premesse del curioso giuoco, che vede i teorici dell'induzione costretti a dar fede al loro metodo, nel tempo stesso che lavorano a distruggerne la base organica, a metterla fra parentesi, con l'analisi dissociativa immaginaria che tende a evidenziare i puri ' dati ' percettivi.

Discussione critica del principio delle classificazioni astratte.

Le percezioni sono originariamente organiche, nessuna di esse essendo concepibile che non implichi un punto di vista. Man mano, però, che la mente evolve, essa si pone in grado di costruire classi-

ficazioni di più in più arbitrarie, lontane dai temi fondamentali della organicità biologica. Sorgono così classi e classificazioni di esse che, per la libertà mentale con cui sono costruite, sembrano richiamarsi, per la loro origine, a un mero principio classificatorio astratto, quale sovente si suppone che sia l'induzione. Per questa via, si dovrebbe arrivare a concludere che abbiano origine essenzialmente induttiva tutte le nostre conoscenze superiori: sarebbe questo, però, un grave errore.

Duplice aspetto dei progressi della scienza.

L'illusione comune, che assegna origine induttiva alla più gran parte, almeno, delle nostre conoscenze, dipende dall'osservare un lato soltanto, il più appariscente ma anche il più ingannevole, di quel grande processo immaginario che è il progresso della conoscenza umana. Guardando più davvicino, e rendendoci conto del modo in cui l'immaginazione lavora, scopriremo questa verità paradossale: v'è rapporto diretto — e non già *inverso*, come ingenuamente saremmo portati a ritenere — fra il dilatarsi degli orizzonti conoscitivi e il ritrarsi della mente nei recessi dell'organismo, ove essa può valersi soltanto più di dati percettivi estremamente rudimentali: fra la ricchezza delle combinazioni e la povertà dei loro elementi. Nemmeno la fantasia si sottrae a questa legge: tutte le esigenze coloristiche d'un romanzo esotico trovano soddisfazione in una rappresentazione fantastica di cui è dubbio se oltrepassi di molto la distinzione dei sette colori fondamentali, ed è facoltativo che possieda davvero almeno questi!

Significato del postulato di universalità.

Si interpreta male il significato del *postulato di universalità* del nostro libero, astratto pensiero, se si opina che esso si esplichi portando la mente di là dalle originarie organicità della percezione: la verità è invece che noi otteniamo il massimo di libertà — cioè il più forte *valore simbolico* delle rappresentazioni — riducendoci a costruire gli edifici del pensiero astratto proprio con gli aspetti più semplici e rudimentali del nostro percepire (1). Se così non fosse, dovrebbero avere, più che mai, carattere *induttivo* scienze come le matematiche, il cui potere simbolico, la cui universalità, sono spinti al grado più alto, ma alle quali la tradizione non attribuì mai carattere induttivo!

Simbolicità e induzione.

In verità, all'induzione spetta bensì una caratteristica e insostituibile funzione, ma molto diversa da questa, e assai meno universale. E occorre introdurre una rigorosa distinzione tra la *funzione simbolica* di una rappresentazione e l'*induzione*: quest'ultima inter-

(1) Il postulato di universalità ha anche un aspetto estraneo a ogni struttura percettiva: ma questo è formale e negativo.

viene effettivamente soltanto laddove il potere simbolico diviene incerto, equivoco o soltanto probabile. Il che, per nostra fortuna, non accade sempre: perchè?

L'organicità delle rappresentazioni non sarebbe — come è — un loro carattere formale, se non si ripercuotesse in una loro attitudine simbolica. *Σύμπνοια πάντα*! — diceva Leibniz citando Ippocrate, e scorgeva, qui, il meraviglioso mistero dell'universo. Tal fatto è realmente meraviglioso, come meraviglioso è il dilatarsi universale dello spirito; il suo *mistero*, però, è una graziosa illusione: tutto cospira, semplicemente, perchè tutto ha origine per noi nell'autopercezione organica e negli elementi strutturali che essa racchiude. Son proprio i più semplici ed elementari di questi ultimi che, senza affatto moltiplicarsi, si ripercuotono ovunque, e possiedono quindi un valore simbolico assolutamente universale. Essi generano, da una banda, le catene di organi riecheggiantisi che son già la base dell'eteropercezione e della motorietà (e che, oggettivamente, ci si presentano come il nostro corpo), e dall'altra banda, di fronte a noi, un illimitabile echeggiarsi e inseguirsi di entità fisiche giungenti al cielo stellato, e di entità logico — matematiche popolanti i mondi del pensiero astratto. Per tacer della fantasia, che ripiglia e svolge per conto suo questo meraviglioso giuoco!

Interpretazione del simbolismo universale.

Questo simbolismo universale è dovuto alla percezione, non all'immaginazione; guardiamoci dunque dall'attribuire immaginazione agli animali allorchè anch'essi ne traggono profitto per concepire i loro concreti disegni di attività prima di averli realizzati. Vero è che, non avendo l'uso dei nomi, i quali rendono fissabili in astratto i più elementari aspetti concettuali della percezione, essi non possono come noi concepire disegni astratti, nè costruire la scienza.

Funzione e caratteri dell'induzione.

L'induzione vera e propria non serve a costruire concetti, bensì a fissare disegni operativi e preparare l'avvenire. Essa ha luogo allorchè, anzichè ritrarsi nella sfera dei dati più rudimentali e operare su essi combinatoriamente, la mente si volge invece a considerare strutture percettive complesse e fortemente individuate, e vuol prevedere di queste gli ulteriori sviluppi. In questo caso, il potere autenticamente simbolico dei suoi concetti è sùbito oltrepassato, e non le rimane che affidarsi ad analisi incomplete, integrate praticamente mediante *estrapolazioni induttive*. L'illusione che la cosa stia altrimenti è dovuta al fatto che i *nomi* ci servono a designare così i concetti come le congetture.

Teoreticamente, l'induzione si risolve in *deduzione di probabilità* (probabilità è, con la definizione leibniziana in cui, appunto, è sottolineato l'aspetto teorico di essa, *necessitas ex datis*). Ma il fatto

che la mente si impegni su questo terreno indica la presenza di un interesse pratico, costruttivo dell'avvenire (anche la ricostruzione del passato si riconduce a questo tipo). Questa costruzione è l'estrapolazione induttiva.

Retrazione reversibile e irreversibile.

È chiaro che, in questo caso, la sostituzione simbolica assume carattere ben diverso, come diverso è il significato della retrazione della coscienza che, più che mai, caratterizza il *pensiero nominale*, che di qui ha origine. Nel pensiero matematico, sostituzione simbolica e retrazione sono sempre e fulmineamente reversibili, tanto che, come vedemmo, il concetto stesso di retrazione rimane equivoco e discutibile. Qui, invece, la retrazione è irreversibile: la mente non possiede gli enti di cui parla!

Allorchè realmente ha luogo una estrapolazione induttiva, ha luogo anche una parziale rinuncia alla verifica costruttiva, di tipo percettivo, e il processo immaginario si costruisce in parte illusoriamente, per semplice accostamento di momenti verbali. Per altro, nemmeno l'induzione avrebbe senso se non vi fossero organicità percettiva e deduzione probabile. Quando Hume — che suppone risolta ogni organicità — si domanda: perchè il fuoco continuerà a scottare? — deve rispondere che non v'è, di ciò, ragione alcuna. Ma, se non ve ne fosse qualche ragione, non vi sarebbe probabilità, nè avrebbe luogo induzione.

Il limite virtuale nell'evoluzione del processo immaginario.

5. Il limite ideale, cui lo sviluppo dell'immaginazione tende, è un processo in cui il fattore propriamente processuale sia talmente frantumato e ridotto in parti semplici da scomparire virtualmente, dando luogo a una serie ininterrotta di stati d'equilibrio (1).

Biforcazione della tendenza.

Procedendo per questa via, lo sviluppo dell'immaginazione si biforca, dando luogo a due tipi profondamente eterogenei ma paralleli: uno di essi è il *pensiero logico-matematico*, l'altro il pensiero nominale e, per esso, la *fantasia*. Il concetto di questa biforcazione tant'è ovvio quanto importante culturalmente, perchè genera i due principali tipi intellettuali esemplificati nella civiltà evoluta.

Il pensiero puro logico-matematico. Il divenire ideale.

Nel pensiero logico-matematico, il processo che tende a costituirsi come un incessante stato di equilibrio tautologico — da un capo all'altro del suo fluire — assume l'apparenza di un *divenire ideale* sottratto al tempo e alle contingenze. La *dialettica delle idee* di Platone è l'entificazione fantastica di questa tendenza, che per

(1) Ogni lettore informato noterà facilmente che questo § 5 è appena un accenno sommario a temi enormemente complessi: un loro effettivo sviluppo non è qui possibile, ma non è richiesto dal tema specifico di questa indagine.

altro è evidente in ogni ragionamento matematico e in ogni deduzione formale.

Questo *pensiero puro,* poichè rimane scrupolosamente legato alla effettività del percepire, all'autenticità delle verifiche costruttive delle sue classi, non ha che un modo di accontentare l'esigenza di render *impercettibili* le verifiche e *dominante,* invece, la pura giudicatività dei momenti tautologici di cui s'intesse: quest'è, come già sappiamo, di spingere così oltre l'analisi e la riduzione dei materiali percettivi che impiega, da renderne la verifica percettiva, che deve aver luogo punto per punto, un atto talmente facile e ovvio da sfuggire quasi all'attenzione. Per questa via, esso conquista anche il grado più alto di genericità e di potere simbolico dei termini. Si badi, che questo potere simbolico non ha nulla a vedere con le estrapolazioni induttive e con la loro tendenziosità affettiva. Il pensiero matematico tollera il grado più alto di retrazione del campo di verifica all'interno dell'organismo; ma può con pari facilità uscir fuori da questo guscio, e impegnare direttamente gli organi periferici in una diretta verifica o costruzione di classi. Si avvera, in questo caso, un fenomeno che attrasse fin dall'Antichità l'attenzione degli studiosi in maniera unilaterale, e favorì una serie di equivoci. La prestazione che, a es., il geometra (in geometria classica) può facoltativamente chiedere agli organi periferici *disegnando* i suoi enti, rimane apparentemente incompleta, in quanto — come è evidente — non può emergere oggettivamente nel disegno la serie dei vincoli (corrispondenti a moltiplicazioni di classi) da cui gli enti sono caratterizzati. Questo fatto è servito a sviare l'analisi critica, e a far credere che le prestazioni offerte dagli organi periferici (nella traccia, per esempio, di un sommario, grossolano disegno corrispondente a una dimostrazione su rette, circoli, etc.) fossero, proprio perchè rudimentali, inadeguate alle vere esigenze della dimostrazione, la quale si sarebbe servita di esse soltanto per una *anamnesi* dei veri enti ideali, infinitamente esatti, che avrebbero dovuto aver sede nel foro interiore della coscienza (se non nell'iperuranio). La verità è invece che le prestazioni singole degli organi periferici non sono più grossolane e rudimentali di quanto possano esserlo quelle degli organi interni di sostituzione. È vero il contrario!

Reversibilità della retrazione.

L'equivoco del simbolismo sensibile.

Il calcolo logico.

Il danno più grave è stato prodotto, da questo equivoco, in logica. L'entificazione platonica che, ancor oggi, ha qui luogo, e sulla quale non occorre ormai ch'io mi soffermi, è legata all'illusione che gli enti percettivi, di cui la logica-matematica si serve, siano un mero ausilio estraneo ai suoi veri procedimenti. Il logico adopera come enti cifre o lettere alfabetiche, al modo degli algebristi, combinate

Il lavoro su gettoni e le sue manchevolezze.

con altri segni operativi; egli combina e scombina i suoi enti come *gettoni*, secondo certe regole di giuoco fissate singolarmente per ogni tipo di calcolo logico, ma si illude che questi gettoni siano soltanto uno strumento di anamnesi. L'illusione è possibile, perchè questi enti percettivi estremamente rudimentali possiedono un potere simbolico elevatissimo, potendo di massima essere sostituiti da non importa quale altro gruppo di entità oggettive. Tuttavia, essi sono lungi dall'essere meri simboli nominali, e fu uno dei più nefasti equivoci del pensiero moderno quello che portò a concepire questo pensiero come nominale. Che cosa sia il pensiero nominale, vedemmo già, e meglio vedremo studiando la fantasia: ma, fra rigore logico, tautologicità dominante d'un lato, e pensiero nominale dall'altro, v'è un abisso. Non c'è pensiero nominale laddove nessuna estrapolazione induttiva è necessaria e nemmeno possibile, perchè gli enti studiati possiedono di per sè una elementarità tale da poter simboleggiare non importa quale oggetto: qui ogni fenomeno di retrazione è immediatamente reversibile.

Per questa via, è potuto accadere l'equivoco precedentemente denunciato, e la logica ha potuto disinteressarsi del campo veramente suo, per invadere quello matematico. Operando su gettoni, si ottengono classi estremamente universali, ma non ci si trova mai di fronte al principio veramente logico della classe, perchè questo è *rapporto subordinativo*, mentre i gettoni esemplificano ancora e sempre il tipo del rapporto *coordinativo* (percettivo-motorio, ossia *fisico*), nel quale il rapporto subordinativo è solamente implicito. C'è rischio, così procedendo, che entità tipicamente logiche, quali *concetto, giudizio*, etc., finiscano abbandonate sia dai logici, che non riescono a ritrovarle, e sia dagli psicologi, le cui entità sono reali e non negative come queste.

La fantasia.

Antitetica a questa è la via che lo sviluppo del processo segue per giungere al tipo veramente nominale, che conviene denominare *fantastico*, benchè ciò conduca a un'accezione del termine assai diversa dalla consueta.

Nella fantasia il processo non è veramente tale, perchè la sua unità è illusoria: un'illusione analoga a quella che, in campo percettivo, ci procura il cinematografo, poichè in entrambi i casi l'illusione della continuità è ottenuta col semplice accostamento, in serie sempre più fitta, d'un gran numero di termini.

Nei limiti in cui rinuncia (la rinuncia non è mai totale) a concatenare effettivamente gli stati d'equilibrio diversi che fa sfilare ravvicinati, la fantasia difetta di energia giudicativa. Guardiamoci, però, dal disprezzare sconsideratamente il suo lavoro.

In primo luogo, la fantasia non rinuncia mai totalmente a questa verifica costruttiva; piuttosto, essa si contenta di verifiche sommarie che non impegnano a fondo i suoi enti. Questi possono perciò rimanere vaghi; in altri termini, a ogni nome di questo — che è, più tipicamente che mai, un puro discorso linguistico — corrisponde un significato che, nè è di per sè totalmente determinato, nè lo diviene combinatoriamente, salvo in parte, laddove occorra. Non occorre cercar lontano per capacitarci che di questo pensiero *nominale* è intessuta la più gran parte dei discorsi umani. Dovremo forse adontarcene come di un intollerabile abuso, ed esigere che si parli soltanto con le definizioni alla mano, come in logica matematica? Sarebbe questo un enorme errore.

La fantasia come tipo specifico di struttura discorsiva.

Se si riconduce sotto la denominazione di *fantasia* — come qui abbiamo fatto — uno dei due tipi fondamentali in cui si dirama, evolvendo, il processo immaginario, conviene poi osservare che a questo tipo di discorso si collega non soltanto una varietà quasi inesauribile di usi, ma anche una peculiare struttura, fondata sull'impiego di appositi *concetti-funzioni*, che i progressi dell'altro tipo di discorso (quello logico-matematico) non possono nè assorbire nè soppiantare.

Vedemmo che il processo immaginario assume forma di discorso logico-matematico allorchè verte sulle classificazioni e re-classificazioni combinatorie di spunti percettivi rudimentali, il cui potere simbolico è massimo. Quando, invece, l'oggetto presenta carattere più complesso e più fortemente individuato, diviene inevitabile procedere in altro modo, non solo perchè il rigore di tipo matematico darebbe luogo a sviluppi interminabili e pedanteschi, ma anche perchè realmente diverse sono le esigenze che in questi casi chiedono appagamento.

Valore insostituibile della spinta affettiva.

Il primo carattere — ma non il solo! — è qui il comparire dell'*estrapolazione induttiva*. Ora, questa estrapolazione può costituire una riprovevole scorrettezza, allorchè diviene asilo di pigrizia, ma essa acquisisce una funzione insostituibile ogni qualvolta la spinta affettiva (che sollecita la mente a compiere l'estrapolazione) possiede di per se stessa un valore. Gli svariatissimi casi che a questo proposito si presentano si lasciano ricondurre tutti a un tema comune: la preparazione e la previsione dell'*avvenire*. Ciò è ovvio, perchè il sentimento è appunto tendenza, pienezza di vita che tende a preservar se stessa attraverso il divenire delle rappresentazioni. Ma le applicazioni di questo principio, le realizzazioni degli interessi che esso suscita, sono innumerevoli e differentissime fra loro; esse vanno dalla classificazione positiva fisica e naturalistica fino ai campi

Il tema dell'avvenire.

umanistici della storia e di discipline affini. A tutti questi si aggiungano i campi in cui la fantasia diviene creatrice (o lo diviene in forma più marcata e libera), dei quali si occupa non l'estetica soltanto, ma pure la morale.

La struttura categoriale.

Non è qui luogo di tentare, nonchè una analisi, nemmeno una classificazione in qualche modo completa di queste specie di discorso, il cui carattere rimane in parte *nominale*, perchè esse tutte esorbitano dalla sfera della verifica percettiva. La comunanza del loro fondamento si evidenzia, però, non solo nell'estrapolazione induttiva, ma anche nel comparire di alcuni tipici *concetti-funzioni*, che sono a un dipresso quelli cui la tradizione diede nome di *categorie*.

Delle categorie, faccio qui cenno al solo scopo di porre in evidenza il fatto della complessa e precisa articolazione che il discorso nominale possiede. Un concetto come quello di *causa* non sarà mai posto in evidenza dalla mera analisi logico-matematica (ove *causa* si riconduce a ragione *deduttiva*), ma non può essere cancellato di tra le funzioni conoscitive della mente umana. La predicazione di causalità asserisce — consenzienti Hume e Kant — l'esistenza di un rapporto (tra causa ed effetto) che non è suscettibile di riduzione analitica: che — vale a dire — non può esser riportato a uno *stato tautologico* della mente. Ma la singolarità di questa predicazione è che la mente, pur riconoscendo l'impossibilità di autenticarla, non vi rinunzia: essa *esige* questo rapporto, o, come diceva Kant, lo pone *sinteticamente*.

Critica delle categorie kantiane.

Kant si trovò a osservare per primo ambedue gli aspetti di questo fenomeno: Hume gli aveva aperto gli occhi a scorgerne la bizzarria, ma non potè impedirgli di apprezzarne anche l'universalità, l'impossibilità di cancellarlo dal pensiero umano, la necessità di trovargli una base più solida dell'abitudine. Se Kant si fosse disimpegnato dall'erronea impostazione che la pseudo-genetica di Hume aveva dato al problema psicologico delle facoltà conoscitive, egli avrebbe potuto concepire il suo problema con assai maggiore sobrietà. Egli aveva certo ragione di osservare che le categorie non si possono ricavare dall'esperienza: in effetti, la predicazione categoriale *trascende* i confini della verifica percettiva, collocando l'oggetto di là da questa, e determinandolo come oggetto di estrapolazione induttiva. Per esempio, una predicazione di *causalità* asserisce l'esistenza di un rapporto che l'immaginazione non analizza, non si appropria totalmente. Questa movenza della mente non avrebbe ragion d'essere, senza un intervento attivo del sentimento, e rimarrebbe inconcepibile. Se, dunque, Kant aveva ragione di asserire che l'uso delle predicazioni categoriali implica una attività spontanea del

soggetto, egli non aveva però motivo di fare, delle categorie, entità originarie, possessi enigmatici della mente. Le sole questioni che lo studio della predicazione categoriale presenti, sono quelle relative allo scarto irreducibile che v'è fra la rappresentazione immaginaria del tipo tautologico puro (logico-matematico), e il discorso nominale categoriale. Ora, malgrado questo scarto (che assegna il discorso categoriale al tipo immaginario della fantasia, ossia del processo parzialmente illusorio, non pienamente analizzato nè analizzabile), il pensiero logico-matematico fornisce il modello o, come potremmo dire impiegando una parola di Kant in senso diverso dal suo, lo *schema* al pensiero categoriale. Per esempio, il rapporto causale ha il suo schema nella sussunzione indiretta, o deduzione. Vero è che, se il rapporto causale si riducesse a deduzione, verrebbe meno la sua originalità, che, viceversa, è irreducibile, come irreducibile è il fenomeno dell'estrapolazione induttiva. Ma, a spiegare lo scarto fra i due tipi di pensiero, null'altro è richiesto che l'intervento del fattore affettivo. L'oggetto giudicato categorialmente è proprio quell'oggetto che l'immaginazione non può afferrare pienamente, non può ridurre a uno *stato tautologico*, e che tuttavia essa deve impegnarsi a cercar di afferrare, perchè così impone la spinta del sentimento. Il risultato è un *discorso nominale* che, ragguagliato all'ideale analitico dell'immaginazione, mostra caratteri deteriori, e che, tuttavia, non solo rimane umanamente indispensabile e insostituibile, ma si articola in una complessa e precisa struttura: quella che Kant ebbe soltanto il torto di voler attribuire anche alla percezione.

Il campo che il discorso nominale — '*fantastico*' in questo senso tecnico strutturale, che guarda agli aspetti defettivi di tal tipo di discorso — copre, è vastissimo, come ho già accennato; non può dunque destar meraviglia il fatto che il pensiero rigoroso, del tipo logico-matematico, intervenga a cercar di assoggettarne almeno una parte al proprio controllo.

Un giudizio salomonico del senso comune: fisica e storia:

a) l'estrapolazione induttiva in fisica.

Di fatto, il senso comune sembra aver pronunciato in questo campo una sorta di giudizio salomonico. Esso ha assegnato ai matematici la previsione *fisica*, e agli umanisti la *storia*. In fisica, l'estrapolazione induttiva è considerata ormai come un espediente inevitabile, ma controllato e vigilato rigorosamente da una analisi logico-matematica che si riconduce al tipo della *probabilità*, di cui discorremmo in precedenza.

b) in storia.

Quanto alla storia, invece, essa si riconduce indiscutibilmente e indiscussamente al tipo fantastico, nominale. Il suo metodo dà luogo, però, a questioni di alto interesse. Anzitutto, la storia ha per oggetto il passato: a che discorrere allora, a suo proposito, di previsione o preparazione dell'avvenire? Questa

KANT, DALL'ESTETICA METAFISICA ALL'ESTETICA PSICOEMPIRICA

STUDI SULLA GENESI DEL CRITICISMO (1754-1771) E SULLE SUE FONTI

Memoria di GIORGIO TONELLI
presentata dal Socio nazionale residente Augusto Guzzo
nell'adunanza del 14 Marzo 1955

Riassunto. — *La presente Memoria studia lo sviluppo delle idee estetiche di Kant dal 1754 al 1771, fondandosi sia sulle opere pubblicate da Kant, che sul* Nachlass. *Scopo principale della ricerca è di mettere in luce le fonti delle idee estetiche di Kant, e la connessione tra lo sviluppo di tali idee, e quello delle sue dottrine gnoseologiche, metafisiche e morali. Ne sono risultati: un primo periodo di estetica metafisica (1754-63), un secondo di estetica antropologica (1763-65), un terzo di estetica psicoempirica (dal 1765). È stato ricostruito per la prima volta il pensiero gnoseologico e morale di Kant intorno al 1769, è stata modificata l'interpretazione della* Dissertatio *del 1770, ed è stata mostrata l'importanza fondamentale della problematica estetica e psicoempirica come fattore della rivoluzione del 1769, della quale si è cercato di dare una più soddisfacente spiegazione.*

PREFAZIONE

Le ricerche, dei cui risultati in questo volume non esponiamo che una prima parte, nacquero, diversi anni or sono, da un problema di cui non potevamo prevedere, allora, la vasta portata. Il nostro interesse verteva sull'esatto significato della terza Critica kantiana. Cioè principalmente sulla questione del rapporto dei diversi e, apparentemente almeno, eterogenei motivi contenuti in essa, e del rapporto tra essa e gli altri scritti di Kant. Il che equivale, in breve, a domandarsi perchè K. abbia scritto una Critica del Giudizio, e perchè l'abbia scritta proprio in quel modo.

La nostra intenzione era ed è, si è già capito, puramente ed esclusivamente storica. Ove con questo s'intenda però anche ed eminentemente la storia di quell'aspetto della cultura che è il pensiero speculativo, nella sua viva connessione con gli altri aspetti delle idee e degli eventi della persona e del tempo studiati.

Un simile atteggiamento ci ha, come è ovvio, portato a cercare una soluzione del nostro problema in una ricostruzione dello sviluppo delle idee, e principalmente delle idee estetiche, di Kant, anteriormente al 1790.

Questo ci ha avviato a considerare la personalità di Kant filosofo principalmente da un punto di vista lasciato finora quasi completamente in ombra: quello da cui egli appare il depositario e il rielaboratore della tradizione della *Psychologia empirica* fondata da Wolff e dai suoi seguaci e avversari, con le sue implicazioni e corrispondenze in sede, tra l'altro, di logica.

Tra i risultati delle nostre ricerche, uno dei più rilevanti è forse che il considerare il nostro Autore da una tale quinta prospettica, opportunamente combinata a quelle tradizionali, ci avrebbe permesso di superare il dilemma esegetico, ormai inveterato nella *Kantforschung*, tra *Kant als Erkenntnisstheoretiker* e *Kant als Metaphysiker*, permettendoci di rintracciare un importante motivo unitario nella complessa personalità kantiana, che congiunga i suoi interessi metodologici da un lato e ontologico-metafisici dall'altro, traducendoli sul piano comune dell'epistemologia.

Non vogliamo affermare di avere così rintracciato il centro della personalità teoretica di Kant, ma un centro non meno importante degli altri, trascurato in generale sinora dagli storici, che hanno avuto il torto di prendere troppo alla lettera la polemica del Kant critico contro la psicologia, negligendo così di considerare quanto egli di fatto dovesse a tale scienza.

Siamo stati dunque condotti a ricercare i rapporti tra lo sviluppo delle idee estetico-psicologiche di Kant, e quello delle sue idee gnoseologiche, logiche, metafisiche, e morali. Andavamo incontro a dei risultati di cui noi stessi eravamo i primi ad essere sorpresi: venivamo portati ad un riesame di buona parte delle principali questioni della filosofia kantiana, che apparivano spesso rischiarate da una luce totalmente diversa da quella tradizionale. Venivamo così condotti ad una revisione e ad una riformulazione di molte delle idee correnti sulla carriera filosofica di Kant, che, integrate alle altre prospettive più tradizionali, vogliono ormai essere un elemento indispensabile alla comprensione globale della genesi del criticismo.

Esponiamo così nel presente volume un primo segmento temporale dei filoni studiati. Incontriamo in Kant, intorno al 1754, i primi sparsi accenni di estetica, la cui importanza è, in tale momento, puramente subalterna. Assistiamo quindi ad un graduale spostamento di contenuti e di visuali che porta il motivo estetico-psicologico, nell'ambito della evoluzione generale della personalità kantiana, a divenire sempre più importante e, almeno ad un certo momento, assolutamente dominante. Ed è

un momento di non scarso rilievo, perchè si tratta nientemeno che della rivoluzione dell'anno 1769, il cui interrogativo ci pare finalmente di aver chiarito. Con l'esame della parte avuta da una tale problematica nella elaborazione della *Dissertatio* del 1770, la cui interpretazione ne esce più o meno capovolta, concludiamo questa sezione delle nostre ricerche. Speriamo di poter dare presto alle stampe il resto dei nostri risultati.

***

Questi studi ci sono stati utili non solo per appagare le nostre curiosità rispetto alla genesi del pensiero kantiano; ma soprattutto per chiarire a noi stessi e per praticare una serie di interessi e di principi metodologici di storia della filosofia, che abbiamo avuto occasione di esporre altrove (cfr. TONELLI, 1953 [1] e (X)). I risultati da noi raggiunti vorrebbero da un lato essere una prova vivente della fecondità di una parte di quei principi, dall'altro una base sulla quale sviluppare un'altra parte di essi, accennando alle possibilità di un futuro affinamento e di futuri interessi che si possono applicare alle ricerche di storia della filosofia, per coglierne una maggior ricchezza di esperienza storiografica.

Una monografia storica è veramente degna di tale nome allorchè non soltanto vi si muta il quadro del soggetto trattato, ma allorchè essa anche contribuisce in qualche modo a cambiare la mentalità con cui è opportuno scrivere monografie storiche concernenti un cerchio di soggetti assai più vasto del proprio. Se non ci illudiamo di avere con questo libro introdotto delle notevoli innovazioni in materia, speriamo però che esso valga almeno a dimostrare la necessità e la fruttuosità di un metodo storiografico che dovrebbe essere noto ma che, in storia della filosofia, viene applicato solo in una trascurabile minoranza di casi.

Un atteggiamento fondamentale della nostra ricerca, e che implica tutta una particolare messa in valore del materiale a disposizione, consiste nel non considerare lo sviluppo nel tempo dei vari motivi, come interessante solo agli effetti dei chiarimenti che esso possa gettare su una qualche opera maggiore che essi preparano, considerando quest'ultima come un tutto concluso. È senza dubbio significativo che un Autore abbia voluto redigere ad un certo punto una certa parte delle proprie idee in un'opera di notevole importanza, ed è opportuno esaminare le ragioni *per cui* ciò avviene, e lo spirito di sistema *secondo cui* ciò avviene; spirito di sistema in generale ben diverso dai motivi reali che hanno portato l'Autore a quelle tali idee. Ma è ugualmente importante cercare di comprendere come siano nate tali idee, interessandosi alla *dinamica del pensiero* dell'Autore di per sè, indipendentemente dall'interesse per le sistemazioni occasionali, la cui giustificazione storica dipende proprio

dallo studio di quella dinamica. Perchè la dinamica del pensiero di un Autore ci rivela dei fatti psicologici e culturali importanti, indipendentemente dai risultati « definitivi » raggiunti due o venti anni dopo dall'Autore stesso.

***

Questi studi sono stati condotti nell'anno 1948-49 presso la *Bibliothèque Nationale* di Parigi; nel 1949-50 prima presso la Biblioteca Cantonale di Basilea, quindi a Francoforte sul Meno; nel 1950-51 presso la *Oesterreichische Nationalbibliothek* e la Biblioteca Universitaria di Vienna; nel 1951-52 prima presso l'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, quindi presso la *Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek* di Gottinga. Nel 1952-53 a Napoli, in collegamento con l'Istituto di Studi Storici. Dal 1953 presso la *British Museum Library* e il *Warburg Institute* di Londra, nonchè, per un certo periodo, presso la Biblioteca Universitaria di Cambridge.

Londra, maggio 1955.

INTRODUZIONE

I. **Delimitazione del nostro campo di ricerca.** — L'argomento principale di questo libro è lo sviluppo delle idee estetiche di K. nelle loro formulazioni più antiche. Tale motivo del pensiero kantiano nasce come un riflesso secondario di alcune dottrine di carattere metafisico e teleologico, e va quindi, nei suoi primordi, studiato semplicemente in funzione di esse. Ma, intorno all'anno 1764, interviene un importante spostamento focale: l'estetica si libera dai suoi presupposti metafisici, acquista una intonazione nettamente antropologica, ed entra in una stretta connessione coi problemi morali, venendo ad occupare una posizione di primo piano nella economia mentale di K., e segnando quasi il tratto d'unione tra i suoi interessi speculativi e la sua personalità sociale. In questo quadro molto più ampio dobbiamo quindi considerare tale fase dell'estetica kantiana.

Ma già poco dopo ha luogo un mutamento profondo. L'estetica viene, per K., ad inserirsi nella tradizione della psicologia empirica wolffiana e più spiccatamente baumgarteniana, del cui influsso già si erano trovati accenni nella prima fase. Una serie di problemi riguardanti il metodo della metafisica e la logica; l'epistemologia, l'ontologia e ancora — ma in senso diverso — la morale, vengono a interferire nello sviluppo dell'estetica, e, in un complicato giuoco di spinte e controspinte, a subirne a loro volta

l'influsso. L'estetica ha, almeno in qualche frangente fondamentale, una importanza dominante; del resto è difficile in generale segnare i limiti tra essa, la logica, la gnoseologia, e l'etica.

Il campo delle nostre ricerche viene così subitamente ad allargarsi di molto, e ad abbracciare una buona parte dei fattori principali della evoluzione dottrinale di K. Tenendo conto anche dei fattori restanti fuori dal nostro campo, per quanto la precedente *Kantforschung* ce li ha chiariti, abbiamo tentato, sulla base delle nuove risultanze emerse nel nostro campo, una ricostruzione e reinterpretazione di diversi momenti e atteggiamenti capitali per la genesi del criticismo negli anni considerati.

Abbiamo, come si vede, evitato di fare una storia « per motivi », nel senso peggiorativo tradizionale di questa espressione: che consiste nell'esporre in una sequela astratta tutte e soltanto le dottrine registrabili, a torto o a ragione, sotto un certo titolo, senza curarsi delle trasvalutazioni interne dell'argomento, che lo portano ad occupare di volta in volta posizioni totalmente diverse nell'economia culturale di una personalità; e senza curarsi del suo vivo rapporto con le altre idee di quelle stesse persone e del suo tempo, che solo può valere invece a comprenderne l'evoluzione e a trarre da tale studio tutto il partito possibile per rischiarare altri aspetti della personalità studiata.

Il nostro lavoro è comunque una ricerca speciale. La quale quindi si presuppone come note una serie di premesse generali, come il contributo che alla nostra ricerca possa venire dai risultati dello studio dell'effettivo rapporto di K. col bello, cioè tra l'altro dalla sua cultura artistica e letteraria. A questo proposito facemmo altrove il punto della questione (cfr. TONELLI, 1953 [2]). Ci presupponiamo del pari quegli inquadramenti generali di diverse fasi e aspetti del pensiero kantiano, che escono dai limiti della nostra ricerca, e per i quali rinvieremo via via alle monografie di cui sarà opportuno valersi all'uopo.

Uno dei caratteri distintivi di questo lavoro è l'attenzione che abbiamo dedicato alla ricostruzione dell'ambiente delle diverse dottrine kantiane che andiamo esaminando; cioè delle opinioni in materia dei suoi contemporanei.

Vogliamo però far notare che non si tratta di una ricostruzione per così dire obbiettiva di tale ambiente; infatti, per quanto noi veniamo accuratamente distinguendo tra la prospettiva soggettiva di K. (sue letture dirette e sue simpatie) sullo stato di un problema nella sua epoca, e la effettiva ripartizione delle opinioni dei dotti in materia, tutta questa ricostruzione ambientale patisce sempre di questa limitazione: che noi veniamo esaminando solo quei problemi che trovano risonanza in K., e nell'ordine cronologico, sistematico e di importanza in cui la ebbero presso di lui. È quindi necessario completare il quadro, per potere poi

mettere K. bene a fuoco nella situazione effettiva del suo tempo, rifacendosi alle opere generali sull'argomento (storie dell'estetica, della psicologia, ecc.) che questo libro non intende affatto supplire. Come questo libro non pretende supplire diverse degne monografie sul nostro soggetto o su altri collaterali, alle quali rimandiamo di volta in volta, anche se talora ne riassumiamo alcuni tratti, in generale allo scopo di modificarne qualche sfumatura o di apportarvi nuovi elementi.

Per le ricostruzioni ambientali, è stata nostra regola restringerci al XVIII secolo, fornendo così circa un mezzo secolo di precedenti alle dottrine kantiane, ai quali abbiamo dedicato le ricerche più estese che ci fosse possibile. Solo occasionalmente abbiamo riportato qualche episodio anteriore di particolare importanza; mentre abbiamo tentato schematicamente una ricostruzione più vasta che si spingesse molto più addietro nel tempo solo per quei casi in cui, essendo stata la dottrina in questione scarsamente discussa nel XVIII secolo, e mancando quindi le indubbie fonti contemporanee o di poco anteriori a K., o il modo di caratterizzarle bene in base alla loro epoca, era necessario rifarsi, per comprendere la presenza, il significato, ed eventualmente il *revival* di tali idee, ad una tradizione più antica.

Abbiamo ricostruito storicamente, o riesaminato e riveduto la ricostruzione storica eventualmente già esistente, di tutte le idee estetiche di K. esaminate in questo lavoro. Per quelle tra le dottrine non estetiche, che, benchè uscissero dalla nostra più stretta competenza, dovevano essere discusse nel nostro lavoro in connessione con l'argomento principale, abbiamo proceduto ad una ricostruzione storica originale solo in casi specialmente interessanti, e per il resto ci siamo affidati ai risultati degli studiosi precedenti.

Riteniamo che i più importanti risultati ottenuti a proposito di K. in questo lavoro, siano nati proprio da tale riesame approfondito delle fonti di K., e il lettore potrà rendersene conto facilmente. Questa monografia dovrebbe così tra l'altro servire a dimostrare una volta per tutte come ogni ricerca di storia della filosofia che non parta dalla premessa di una ricostruzione ambientale minuziosa e ravvicinata (cioè concernente non solo alcuni grandi predecessori, ma tutti i contemporanei minori dell'autore studiato), rinuncia per ciò stesso alle migliori possibilità di successo.

II. **Natura e distribuzione del materiale.** — Oltre alle opere di K., il cui testo non desta più alcun problema di autenticità o di datazione, abbiamo a disposizione, quali fonti del suo pensiero, le *Reflexionen* del *Nachlass* e i *Kolleghefte*. Nessuno di questi ultimi cade nel periodo che

consideriamo qui, tranne uno, datato ipoteticamente nel '71, e che non citiamo che di passaggio e a titolo di conferma. Onde non vogliamo qui sollevare la ponderosa questione della loro utilizzabilità. Ci varremo invece notevolissimamente delle *Reflexionen*, di mano di K., che sono state, come è noto, datate *nach äusseren Gründen*, cioè secondo le diverse tinte dell'inchiostro ed altri indizii paleografici, filologici e storici, dallo ADICKES nella *Preussische Akademie Ausgabe*. La loro utilizzabilità e la relativa attendibilità della datazione sono state in generale accettate in Germania, malgrado qualche titubanza iniziale (cfr. SCHÖNDÖRFFER, 1917). Quanto alle *Reflexionen* estetiche, basti dire che già il BÄUMLER (1923) ne fece largo uso, ed anche ultimamente un kantista autorevole quale il MENZER (1953) le utilizza senza ombra di esitazioni. In altri Paesi invece il *Lebenswerk* dello ADICKES non ha destato molta fiducia. Le *Rifl.* sono state o del tutto neglette o scarsamente utilizzate, anzi si sono sentiti esprimere dei pareri estremamente negativi sulla attendibilità del loro ordinamento cronologico. Per non citare che i maggiori, basti menzionare il DE VLEESCHAUWER (1934, I, pg. 223), il quale afferma di non fidarsi in blocco dei criteri dello ADICKES, e dichiara che intende utilizzare le *Reflexionen* « secondo il nesso logico ». Dopo l'esperienza negativa dell'impiego di tali « criteri logici », ovvero degli *inneren Gründen*, da parte dello ERDMANN nella sua edizione delle *Rifl.*, il cui ordine fu obbiettivamente e irrefutabilmente dimostrato falso dallo ADICKES (cfr. Pref. al I vol. del *Nachlass* nella *Preuss. Ak. Ausg.*), ci sembra che il rimedio sia peggiore del male. Di fatto poi il DE VLEESCHAUWER trascura quasi completamente di utilizzare le *Rifl.*, e su questa via lo segue purtroppo anche il CAMPO (1953).

La nostra posizione in merito è molto semplice. Ci pare egualmente ingiustificabile sia di accettare che di respingere in blocco l'attendibilità della datazione data dallo ADICKES alle *Rifl.* L'unico atteggiamento ragionevole è di affrontare il non piccolo e non facile lavoro di controllare tale datazione. Si tratta cioè di esaminare attentamente le *Rifl.* delle diverse fasi distinte *nach äusseren Gründen* e di stabilire 1) se le *Rifl.* di una certa fase mostrano un rilevante grado di coerenza dottrinale tra di loro; 2) se differiscono notevolmente in dottrina da quella delle fasi precedenti e seguenti; 3) se concordano con le opere a stampa apparse negli stessi anni.

Ciò naturalmente: *a*) tenendo conto solo delle *Rifl.* datate con una certa esattezza; *b*) controllando però che le *Rifl.* più incertamente datate non contengano elementi atti a contraddire qualche punto fissato per la via precedente; *c*) attribuendo ad ogni *Rifl.* i termini temporali possibili più vasti, cioè rinunciando a delle pretese di datazione troppo precisa.

Si tratta insomma di verificare l'attendibilità dei criteri estrinseci mediante quelli interni; onde delle decisioni non possono essere prese che

c a s o p e r c a s o. E caso per caso si devono affrontare altri problemi, quale quello del valore delle *Rifl.* di una certa fase e provenienza come fonti, ovvero della possibilità o meno che questi *Lose Blätter* e *Randbemerkungen*, conservateci in una piccola parte dal capriccio della sorte, rispecchino, sia in base a tale selezione fortuita del materiale, che alle assai speciali occasioni per cui furono stese (cioè la preparazione, ad esempio, di u n c e r t o corso universitario), genuinamente e nella loro interezza le preoccupazioni filosofiche di K. in quel periodo. Il che spesso di fatto n o n a v v i e n e. Considerazioni in proposito si troveranno sparse dovunque, in questo volume, le *Rifl.* verranno citate. Specialmente per le fasi del '69 e del '70 ne discuteremo nei §§ 154-55.

In generale vogliamo anticipare che le nostre ricerche hanno portato finora, premessi i nostri criteri prudenziali, una bella conferma alla attendibilità dell'opera dello ADICKES. Basta affrontare la fatica di leggere e confrontare le *Rifl.* per accorgersi, malgrado ogni possibile limitazione, del loro enorme valore come fonti e della luce notevolissima che esse spargono sul resto dell'opera di K. Non tutte le fasi sono egualmente fortunate: per alcune di esse, specialmente le prime, il materiale è o scarso o insignificante. Ma la buona sorte ci ha conservato molto materiale importante proveniente da periodi estremamente nevralgici, quali anzitutto il '69. La utilizzazione del quale cambia di colpo la situazione ed elimina tante vane congetture fatte in proposito.

Le fasi meglio fornite, fino al '71, sono: il periodo '69-'71 per le *Rifl.* di argomento estetico; i periodi del '69 e del '69-'70 per le *Rifl.* di argomento gnoseologico e metafisico. La luce che se ne trae è di primaria importanza, e la datazione è eccezionalmente sicura. Infatti le *Rifl.* gnoseologico-metafisiche del '69-'70 in parte mostrano tracce della mentalità della fase precedente, ma in parte concordano letteralmente con le dottrine della *Dissertatio* (1) (e si trovano ad essere anche abbastanza caratterizzate nei confronti delle *Rifl.* posteriori al '71 o al '72). Le *Rifl.* gnoseologico-metafisiche del '69 formano un blocco straordinariamente omogeneo a s s o l u t a m e n t e c a r a t t e r i z z a t o nei riguardi di quelle provenienti sia dai periodi precedenti che da quelli susseguenti. Le *Rifl.* estetiche del '69-'71 si differenziano profondamente da tutte quelle anteriori; invece non differiscono che per la presenza o per l'assenza di alcuni motivi secondarii o della accentuazione di alcuni problemi da quelle delle fasi posteriori, sino al '75-'76 e anche oltre. Continuità che vedremo rispondere ad una persistenza dottrinale. Che peraltro tali *Rifl.* debbano in generale esprimere posizioni già raggiunte nel '69 è dimostrato dal fatto che le

---

(1) *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770 (« Akad. Ausg. », Bd. II).

Rifl. gnoseologico-metafisiche del '69, che abbiamo visto essere sicuramente datate, implicano assolutamente quelle posizioni stesse, che esse ripetono in parte.

Tra i gruppi minori di *Rifl.* ricordiamo anzitutto quello situato tra il '55 e il '58. La sua importanza è molto relativa, uno spostamento di datazione non implicherebbe alcun cambiamento nelle conclusioni generali, e comunque esso si differenzia bene almeno dalle dottrine del '69 in giù, mentre si presuppone chiaramente una mentalità metafisica sul tipo di quella degli anni del '50. Più importante è il gruppo delle *Bemerkungen* (1) alle *Beobachtungen* (2), le quali però, data la loro provenienza, possono considerarsi ben datate: tutt'al più se ne potrebbe spostare di qualche anno il *terminus ad quem* senza incorrere in contraddizioni degne di nota. Di maggior peso ancora sono le *Rifl.* logico-psicologico-metodologiche imprecisamente situate tra il '60 e il '70 ed esposte nel Cap. III, I. Più che la caratterizzazione, pur riscontrabile, almeno in generale, nei riguardi delle fasi precedenti e seguenti, vale a renderci plausibili tali termini piuttosto ampi la loro coincidenza coi pochi accenni specifici a problemi simili che si trovano nelle opere di K. di tale periodo, e ancor più la loro concordanza con la mentalità che in esse regna. Ulteriori precisazioni sono state introdotte solo a titolo di ipotesi, e l'uso che abbiamo fatto di queste *Rifl.* è abbastanza elastico perchè degli eventuali spostamenti non compromettano i nostri risultati generali.

Di una notevole caratterizzazione è fornito anche il gruppo delle *Rifl.* morali del '69-'70 nei riguardi di ciò che segue, e del poco che precede: in effetti tra le *Bemerkungen* e tale gruppo sussiste quasi solo un vuoto; e negli anni susseguenti al '70 non si incontrano che ripetizioni di aspetti minori che negligono i punti fondamentali del '69-'70. Comunque le dottrine ivi esposte sono strettamente connesse a quelle estetiche e alle mentalità della fase '69-'71.

Un ultimo gruppo, di minore importanza, è quello delle poche *Rifl.* estetiche site tra il '65 e il '68 (Cap. III, III). La loro caratterizzazione rispetto a ciò che precede e ciò che segue è soddisfacente, e una tale fase di transizione si accorda perfettamente con la evoluzione che riscontriamo nel pensiero kantiano. Non è però necessario attribuire loro un peso particolare, nè la loro accettazione è indispensabile.

Quanto alla periodizzazione generale che abbiamo adottata, essa non presenta problemi particolari. Le varie fasi che abbiamo delimitate nei vari motivi esaminati rispondono tutte a dei ben precisati

(1) « Akad. Ausg. », Bd. XX.

(2) *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1664 (« Akad. Ausg. », Bd. II).

cambiamenti di dottrina, e la ristrutturazione e riformulazione generale che in ciascuna di esse ha luogo permette di differenziarle senza rilevanti preoccupazioni di tagliare in un punto arbitrariamente scelto un processo di per sè continuo.

Il criterio adottato per la periodizzazione delle *Rifl.* in particolare, è stato di individuare anzitutto delle fasi relativamente ben delimitabili in base alle concordanze dei periodi di datazione esteriori (cioè *nach äusseren Gründen*) delle *Rifl.*, quindi di vedere se a tali gruppi forniti di una estrinseca coesione temporale corrispondesse una fase dottrinale. Tale nostra speranza è stata in generale soddisfatta oltre le nostre aspettative: il che non è certo frutto di una pura coincidenza, ma è ben plausibile se si pensa che a ogni svolta del pensiero di K., cioè all'apparizione di ogni nuova fase, K. stesso è naturalmente stato animato da un nuovo fervore di ricerca rispetto a un certo problema, e che perciò gli abbia dedicato specialmente allora parecchie *Rifl.* temporalmente prossime, quindi anche esteriormente meglio collegabili e perciò ben databili.

Unica eccezione è forse la fase logico-psicologica-metodologica del '60-'70, per i termini esatti e l'evoluzione interna della quale restiamo, come dicemmo, alquanto nel vago.

III. **Particolari debiti di riconoscenza.** — Il nostro lavoro non avrebbe forse potuto essere fatto, o non sarebbe certo stato fatto nel presente modo, se non ci fossimo trovata la via spianata dall'opera di alcuni benemeriti studiosi, ai quali vogliamo esprimere qui la nostra riconoscenza particolare.

Ci hanno guidato attraverso il pelago della filosofia tedesca del primo '700 la svelta ed efficace monografia generale del Wundt (1945), accurata e modernamente concepita; nonchè la classica e monumentale storia della psicologia tedesca del Dessoir (1901), che ancora oggi resta uno splendido modello storiografico. Per la storia dell'estetica moderna, ci hanno fornito un quadro generale specialmente le due assai invecchiate ma non ancora superate opere del von Stein (1886) e del Sommer (1892).

Per una visione generale del K. precritico ci sono stati indispensabili, oltre la classica biografia del Vorländer (1924), il celebre ed assai utile lavoro del De Vleeschauwer (1934) e la aggiornata ed intelligente sintesi del Campo (1953), alla quale auspichiamo la più grande diffusione.

Ma l'opera alla quale dobbiamo di più è certamente la ingiustamente dimenticata ottima monografia del Bäumler (1923). Quest'uomo dal robusto ingegno apportava anzitutto un contributo essenziale alla storia dell'estetica tedesca del '700 in generale: chiarendo, molto oltre la visuale del Sommer, i rapporti tra estetica, psicologia e logica in quell'epoca e in K. in particolare. Le sue ricostruzioni dei precedenti ambientali di molti

concetti e termini caratteristici di K. possono considerarsi classiche; ad esempio: gusto, facoltà di giudicare, riflessione, *Witz*, e altri. I suoi avviamenti allo studio dei problemi dell'*analogon rationis*, dell'individuale, nei suoi rapporti coll'universale, del tutto e delle parti, della subordinazione e della coordinazione, ci sono stati preziosi. Disgraziatamente il secondo volume dell'opera non è mai apparso.

Poichè ogni umana opera ha dei limiti, non ci sentiamo di rimproverare al Bäumler di non avere sfruttato più sistematicamente le sue suggestive e profonde intuizioni in una ricostruzione precisa dello sviluppo del pensiero di K., che egli riassume acutamente, ma solo nei grandi tratti. Questo gli avrebbe dato l'occasione di trarre il miglior partito da molti suoi intelligenti accenni, e di completare, organizzare e modificare i suoi risultati inserendoli in un tutto più ordinato e più ponderato. Così, di fatto, troppo nel suo libro resta allo stadio del suggerimento, ed egli non riesce a cogliere le connessioni fondamentali tra lo sviluppo dell'estetica e il sorgere del problema critico. Ma vogliamo riconoscere onestamente che, senza l'aiuto della sua opera, tali connessioni forse non le avremmo colte neppure noi. Lo studio attento del suo libro è la miglior introduzione alla lettura del nostro.

Un altro importante lavoro che ci è stato assai utile è quello del Bohatec (1938). Esso rappresenta la più aggiornata e scientificamente più adeguata monografia sullo sviluppo delle idee morali di K.

Agli autori di diversi contributi più speciali, quali il Monk (1935) ed altri, andrà di volta in volta la nostra riconoscenza.

Vogliamo infine esprimere la nostra gratitudine all'Accademia delle Scienze di Torino, che ha voluto accogliere la nostra monografia tra le sue Memorie, e fornirle degna veste tipografica: e in particolare ai Professori Pastore, Bobbio, e Maturi. Al Prof. Guzzo, che ha promosso e seguito la pubblicazione di questo libro con cura affettuosa, va specialmente la nostra riconoscenza.

IV. **I nostri risultati.** — Vogliamo ora richiamare brevemente l'attenzione sui principali punti a proposito dei quali il nostro lavoro presume apportare un contributo originale.

In generale, saranno utili agli studiosi di letteratura comparata e di filosofia settecentesca le indagini particolari ambientali che abbiamo dedicato a molti concetti caratteristici. Basti ricordare quelli di bellezza intellettuale, di grazia, di individuo, di subordinazione, di giuoco e molti altri. Ci è inoltre occorso di mettere in luce diverse importanti personalità della storia dell'estetica, ingiustamente trascurate dagli studiosi contemporanei. Ricordiamo solo Leone Ebreo, Méré, Cartaud de la Vilate.

In particolare e rispetto a K., abbiamo tentato nel primo capitolo di mostrare l'interesse di certe sue dottrine estetiche giovanili, normalmente trascurate, come contenenti degli interessanti germi di sviluppi posteriori.

Nel secondo capitolo abbiamo fornito la più ampia analisi e ricostruzione culturale esistente dei motivi fondamentali delle *Beobachtungen*, compiendo un passo decisivo verso una valutazione globale dell'operetta giovanile di K. Abbiamo dedicato speciale cura alla delimitazione degli influssi, particolarmente inglesi e tedeschi, ossia del ruolo giocato principalmente da SHAFTESBURY, HUTCHESON, MENDELSSOHN, CARTAUD DE LA VILATE, oltre che ROUSSEAU e forse anche BURKE.

Abbiamo inoltre analizzato le *Bemerkungen* nel modo più ampio che sia stato sinora fatto: ne sono emersi dei motivi, specialmente morali, sinora trascurati.

Nel terzo capitolo siamo venuti anzitutto rivedendo e precisando, mediante una più precisa aderenza alle *Rifl.* e una più ampia ricostruzione dell'ambiente, le teorie del BÄUMLER sui rapporti tra estetica e logica in K. e sulla questione dell'individuo e del passaggio tra universale e singolo. Il nostro apporto è stato principalmente caratterizzato da un approfondimento del rapporto tra K., BAUMGARTEN e LAMBERT. Abbiamo mostrato, contro il BÄUMLER (1), l'influenza della *Aesthetica* del primo sull'evoluzione della mentalità kantiana. Abbiamo poi messo in luce l'importanza capitale della Logica del CRUSIUS, di cui non era stato studiato che l'influsso su K. rispetto alla metafisica (WUNDT, 1924, HEIMSOETH, 1925).

Abbiamo quindi ricostruito una fase transizionale sinora ignorata della estetica kantiana, quella '65-'69, e analizzato più a fondo sin nei più sottili motivi la fase '69-'71, trovando spiegazioni nuove per diversi suoi atteggiamenti.

Questo ci ha portato a ricostruire una fase totalmente trascurata ed assai interessante della morale di K., quella '69-'70; il cui legame con l'estetica dello stesso periodo è uno dei grandi motivi unitari del pensiero kantiano che ci è stato dato di mettere in luce. E abbiamo rintracciato in CRUSIUS e MENDELSSOHN l'ispirazione di tali dottrine.

Finalmente, nel quarto capitolo abbiamo aumentato il corredo di fonti delle dottrine gnoseologiche precritiche; anche qui è emersa preponderante l'influenza del CRUSIUS logico. Abbiamo proceduto ad una reinterpretazione, nei rapporti dell'estetica, di diverse operette di K. Abbiamo posto l'accento sulla spesso trascurata *Nachricht* (2), restituendole la sua ori-

(1) BÄUMLER, (1923), pg. 115.

(2) *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbenjahre von* 1765-1766 (« Akad. Ausg. », Bd. II).

ginalità e il suo valore programmatico; modificato l'inquadramento e proposto nuove istanze esegetiche per lo scritto sulle *Gegenden* (1); ricostruito la totalmente ignorata e fondamentale fase gnoseologica del '69, avanzando una ipotesi esatta per spiegare la grande rivoluzione intercorsa nel pensiero di K.; studiate le egualmente trascurate *Rifl.* della fase '69-'70; capovolto la interpretazione tradizionale della *Dissertatio*, che da scritto d'avanguardia viene ad essere considerato fondamentalmente come un ripiegamento su posizioni più prudenziali nei confronti della rivoluzione del '69; chiarito e reinterpretato, alla luce del materiale precedentemente raccolto, una serie dei concetti e degli atteggiamenti fondamentali della *Dissertatio* stessa; e finalmente rintracciato un altro grande motivo unitario del pensiero kantiano, nelle rispondenze tra gnoseologia ed estetica (nonchè morale), quale agente degli avvenimenti del '69 e del '70. Una delle più importanti manifestazioni di tale motivo unitario si riscontra nella assodata derivazione della teoria della sensibilità della *Dissertatio* dall'estetica come critica del gusto. Questo ci mette sulla via di una reinterpretazione, che tenteremo in altra sede, della Estetica Trascendentale della *Kritik der reinen Vernunft*, rintracciandone i nessi con la contemporanea e successiva Critica del Gusto di K.

Il quadro del più nevralgico periodo del K. precritico ne esce così profondamente mutato.

In generale, i motivi che veniamo perseguendo ci scoprono un caso assai caratteristico ed interessante nella storia delle idee: cioè il caso di un motivo, quello estetico, che mantenendo immutato il proprio oggetto esteriore (cioè il bello naturale e d'arte), muta profondamente il proprio apparato concettuale e terminologico, la propria importanza, il proprio posto e la propria funzione nella struttura concettuale speculativa di K., e nella sua dinamica, e sinanco il suo valore nell'ambito della personalità di K. uomo. Nata marginalmente dalla tradizione metafisico-psicoempirica, l'estetica ha all'inizio un posto secondario. Per venire poi subitamente distaccata, sulle orme degli inglesi, dalla tradizione precedente, ed essere inserita in quella antropologica e morale; perdendo così quasi completamente contatto col mondo speculativo di K., per occupare invece la ribalta di K. *Philosoph für die Welt* e delle razionalizzazioni semiletterarie dei suoi pratici atteggiamenti sociali.

Riassorbita poco dopo nel mondo speculativo della evoluzione ulteriore di K. teoretico, e da essa inserita in senso nuovo nella tradizione psicoempirica, l'estetica è improvvisamente investita, in tale

(1) *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, 1768 (« Akad. Ausg. », Bd. II).

connubio, da una impressionante dinamica interna, che conduce, nel '69, ad una brusca ristrutturazione di tutto il mondo speculativo di K., ad una esplosione da cui poco esce che non sia transvalutato o modificato nel breve giro di alcuni mesi.

Dopo di ciò, il foco dell'interesse di K., e il centro evolutivo del suo pensiero, si spostano ad altri argomenti che evolvono indipendentemente, e l'estetica entra in una fase nettamente conservatrice che durerà fino al '75-'76, mostrando appena i germi delle grandi rivoluzioni successive.

Assistiamo del pari a diverse fasi di integrazione della personalità speculativa di K. Fino al '69 i vari filoni del suo pensiero si sviluppano in relativa indipendenza tra loro, o tutt'al più a coppie: metafisica e morale, estetica e metafisica, morale ed estetica, gnoseologia ed estetica. Ma nel '69 un motivo unitario, non sappiamo fin dove chiaramente formulato, e fin dove invece puramente riducibile ad un atteggiamento del *background* o *forma mentis* (non ci pare che l'aggettivo « subconscio », con le sue gravi implicazioni, sia qui appropriato, o che almeno sia imprudente usarlo), viene a dominare ed a produrre uno sviluppo contemporaneo, coerente e interconnesso di estetica, gnoseologia, e morale; quindi il potenziale dinamico si concentra nell'indagine gnoseologica, e gli altri due motivi passano, per un certo periodo, all'immobilità di un secondo piano. Abbiamo tentato, per quanto ci è stato possibile in base al materiale a disposizione, alle ricerche collaterali, e agli strumenti mentali che possediamo, di fornire alcune spiegazioni di tali eventi.

Di passaggio, ci è avvenuto di smontare, o almeno di intaccare, il mito di un K. fanatico ammiratore della natura, luogo comune della *Kantforschung*. Le sue espressioni in proposito sono state mostrate quali derivazioni di puro riflesso di una moda letteraria in gran voga nell'ambiente.

Al contrario, abbiamo notato che un reale interesse personale e sociale di K., quello per la « bella conoscenza » o per la popolarità, veicolo di educazione per un più largo strato della popolazione, e di una maggior comprensione tra gli uomini, ha certo contribuito a spingerlo ad affermare l'universale validità delle rappresentazioni umane come fondata su fattori estetici.

V. **Avvertenze varie.** — Nella bibliografia finale sono da cercarsi, in generale, in base al nome dell'autore e all'anno di pubblicazione che citiamo via via nel testo, i titoli delle opere che utilizziamo (a meno che non li riportiamo in qualche caso eccezionale nel corso del testo stesso). Ci scusiamo di citare talora da edizioni differenti delle stesse opere (specialmente per Shaftesbury e Mendelssohn): i nostri frequenti spostamenti ci hanno impedito di avere sempre a disposizione una stessa edi-

zione di tali opere. Siamo stati costretti a riportare citazioni assai lunghe di testi; questo ci è stato necessario per K., a causa del commento spesso assai minuto cui sottomettiamo tali testi, e specialmente per le *Rifl.*, per cui era opportuno riunire sotto gli occhi del lettore brani sparsi qua e là a caso nei molti volumi del *Nachlass*. Ed a maggior ragione per le fonti di K., quasi tutte inaccessibili nel loro insieme se non in tre o quattro biblioteche d'Europa, in nessuna delle quali è peraltro possibile rintracciarle tutte.

Talvolta, invece di addurre l'opinione di un autore storico citando dalle sue opere, abbiamo preferito riferirci a sintesi di esso contenute in lavori specifici sull'argomento; talora è bene appoggiarsi sopratutto alla opinione e interpretazione data da altri specialisti, per quelle sfumature e quei singoli elementi marginali a cui un monografo non può concedere direttamente che un fuggevole sguardo di controllo che, da solo, può condurre a qualche travisamento di dettaglio.

Abbiamo riportato senza modificarlo il testo diplomatico delle *Rifl.* di K. stabilito nella edizione della Accademia di Prussia. Da un lato non potevamo assumerci la responsabilità di correggere gli errori originali, dall'altro tali errori rappresentano ambiguità del testo, che è necessario rispettare, e che abbiamo dovuto talora discutere.

CAPITOLO I

L'ESTETICA TRA METAFISICA E TEODICEA (1754-1762)

I. – I PRIMI ACCENNI METAFISICI

§ 1. Si usa indicare molto brevemente i pochi luoghi, anteriori alle *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in cui Kant menzioni o impieghi concetti propri dell'estetica. Noi ci soffermeremo invece un po' ampiamente su di essi, perchè ci sembra che proprio in tali anni, anteriori al '64, si siano venuti accennando dei motivi in materia che, negletti poi per vari decenni, riappariranno palingeneticamente in alcuni tratti assai importanti della *Kritik der Urteilskraft*. Oltre a non pochi altri motivi psicologici, indispensabili a spiegare l'estetica psicologica dei decenni subito successivi.

Il primo fuggevole accenno al termine bellezza ricorre accidentalmente nel '54 nell'opuscolo *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* (I, 200), ove si parla di una *Schönheit der Natur* come equivalente alla sua *Fruchtbarkeit und Blüthe*; ma non troviamo dei concetti un po' più

precisi in materia fino alla *Allgemeine Naturgeschichte* dell'anno seguente. Ivi il termine *Schönheit* ricorre in molto caratteristica compagnia.

Ad esempio s'incontra (I, 222):

[1] Ich erkenne den ganzen Werth derjenigen Beweise die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues zur Bestätigung eines höchstweisen Urhebers zieht... Man ist gewohnt die Uebereinstimmungen, die Schönheit, die Zwecke und eine vollkommene Beziehung der Mittel auf dieselbe in der Natur zu bemerken und herauszustreichen.

Poco oltre (I, 225), *Uebereinstimmungen, Schönheit* e *Zwecke* ricorrono di nuovo insieme; termini di non poco momento. E subito dopo se ne aggiunge un altro, « ein schönes und ordentliches Ganze » (I, 227):

[2] Die angeführten Lehren der mechanischen Erzeugung des Weltbaues leiten alle Ordnung, die sich an demselben wahrnehmen lässt, aus dem ungefähren Zufalle her, der die Atomen so glücklich zusammentreffen liess, dass sie ein wohlgeordnetes Ganze ausmachten (ibid.).

Polemizzando contro tale cieco caso, K. propugna appunto delle leggi necessarie, volte a sviluppare un tutto bello e ordinato. Poco prima aveva dichiarato:

[3] Ich geniesse das Vergnügen ohne Beihülfe willkürlicher Erdichtungen unter der Veranlassung ausgemachter Bewegungsgesetze sich ein wohlgeordnetes Ganze erzeugen zu sehen... (I, 225-26).

Molto più oltre (I, 315) si ritiene ipoteticamente imputabile ad un « Vorwurf der Ergötzung des Verstandes » la dottrina per cui il futuro vedrà ordinarsi la parte ancora caotica della natura in « ganze Heere von Welten und Weltordnungen in aller gehörigen Ordnung und Schönheit ».

Ancora (I, 331), data la « trefflichste Anordnung » e la « Vollkommenheit seiner Beziehungen » dell'universo, « Die Vernunft, nachdem sie so viel Schönheit, so viel Trefflichkeit erwogen und bewundert hat », non può attribuire tutto ciò solo ad un felice caso. Nelle pagine seguenti (I, 332-33) ricorrono insieme *Schönheit, Vollkommenheit, Ordnung, Uebereinstimmung* e *Trefflichkeit,* elementi dell'universo che spingono K. a porne l'origine in un saggio Creatore: egli concluderà (I, 346):

[4] Der eine Schluss ist ganz richtig: Wenn in der Verfassung der Welt Ordnung und Schönheit hervorleuchten, so ist ein Gott.

§ 2. I caratteri di questo motivo ricorrente nella *Allgemeine Naturgeschichte* non sono molti, ma sono piuttosto importanti:

1) Anzitutto incontriamo la Bellezza quale una delle caratteristiche, dalle quali si può concludere ad un'origine intelligente dell'universo.

Il « tutto bene ordinato » segue invero leggi meccaniche, ma che presuppongono, nel loro meraviglioso accordo, una intelligenza che le abbia disposte e coordinate a un certo scopo.

2) Che cosa è, più esattamente, questa *Schönheit*? Una qualità oggettiva dell'universo, un carattere della sua struttura metafisica, che è usato come sinonimo di perfezione, ordine, accordo (*Uebereinstimmung*), caratteristiche di una finalità volta a produrre un tutto bello e ordinato.

3) Infine, la considerazione di simili elementi dell'universo produce un piacere (« Ich geniesse das Vergnügen... »), detto anche *Ergötzung des Verstandes*, e meraviglia della ragione (1).

La *Allgemeine Naturgeschichte* contiene certamente dei motivi notevolmente originali. Tra questi non sono però da contarsi le dottrine estetiche che siamo venuti esaminando, e che si aggiungono quale elemento decisamente molto secondario all'andamento generale del ragionamento metafisico-cosmologico kantiano. Non è nostra intenzione, ed uscirebbe del tutto dai limiti del presente lavoro, soffermarci su quest'ultimo, che diamo per noto, sia nella sua struttura che nella sua discendenza culturale. Una volta per tutte, rimandiamo per simili inquadramenti generali degli scritti precritici alla più moderna monografia sull'argomento, quella di M. CAMPO (1953). Come vedremo, le teorie estetiche cui abbiamo accennato sono invece un puro frutto dell'ambiente, uno dei tanti aspetti delle opere giovanili di K. in cui egli non fa che assumere le sue dottrine dalla tradizione corrente. Non ci resta quindi che rintracciare la genealogia e valutare la portata di questa tradizione. Facciamo però presente: *a*) che rimandiamo la questione della teleologia in rapporto alla Bellezza, alla discussione del *Beweisgrund* (2), ove avremo occasione di farlo in modo più esauriente; *b*) che riserviamo il chiarimento più esatto delle questioni riguardanti piacere, dolore e sentimenti in generale ad un saggio speciale che prepariamo sull'argomento (3).

§ 3. Facciamo grazia di una indagine sui termini connessi di Bellezza e Perfezione nell'antichità e nella Scolastica (4).

---

(1) La distinzione tra intelletto e ragione non è in quest'epoca netta (come sarà ad esempio nel Kant critico). Vedere p. es. BAUMGARTEN, *Metaph.*, (1739) § 640, ove la *ratio* è definita « intellectus nexum rerum perspiciens ». Essa è riferita spesso all'intelletto in quanto procedente sillogisticamente. Il sillogismo sarà la caratteristica del processo razionale anche in K. maturo.

(2) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763 (« Akad. Ausg. », Bd. II).

(3) *La facoltà del piacere e del dolore in Kant, e le sue fonti.*

(4) In PLATONE (*Timeo*) la bellezza della natura dipende dall'unità nella molteplicità (DE BRUYNE, 1952, pg. 76 sg.). Presso gli STOICI il concetto ricompare, con-

Nella Rinascenza, presso LEONE EBREO il tema è centrale ([1535] 1929, pagg. 67, 103, ecc.). SPENSER lo riprende nel suo *A Hymne of Heavenly Beautie* (1929, pg. 603). CAMPANELLA impregna di estetismo la sua metafisica (DE BRUYNE, 1951, pgg. 144-45). BACONE scrive, a proposito di bellezza poetica e ordine:

[5] ... firmum ex poësi sumitur argumentum, magnitudinem rerum magis illustrem, ordinem magis perfectum, et varietatem magis pulchram animae humanae complacere, quam in natura ipsa, post lapsum, reperire ullo modo possit. (*De Dignitate*, L. II, Cap. XIII, [§ 3]).

Ricorrono qui insieme diversi termini che avranno grande fortuna nella storia dell'estetica: non solo l'ordine perfetto, ma la grandezza e la varietà... Teniamone conto. Li vediamo ricomparire presso CROUSAZ (1715, pg. 14):

[6] de la diversité, reduite ainsi à l'uniformité, naissent la régularité, l'ordre, la proportion, trois choses qui plaisent nécessairement à l'esprit humain, et qui effectivement méritent qu'on les aime.

Uno dei documenti del credo del bello naturale è però *El Criticón* del GRACIÁN (sulla cui fortuna in Europa, vedere la introduzione di CORREA CALDERÓN alla edizione delle *Obras Completas*, Madrid 1944), che avremo spesso occasione di citare. L'opera apparve nel 1650-53. Egli parla de

[7] la grandeza, la hermosura, el concierto, la firmeza de esta gran máquina creada [*l'universo*]... la hermosura y perfección de este universo... (*Obras*, 1948, pg. 433 B).

[8] Lo que mucho celebraba era el ver tanta multitud de criaturas con tanta diferencia entre sí, tanta pluralidad con tan rara diversidad, que ni una hoja de una planta ni una pluma de un pájaro se equivoca con las de otra especie... (ibid., pg. 438 A).

Anche in LEIBNIZ tali motivi ricompaiono, impostati su un ben più ampio edificio metafisico. K. aveva potuto leggere negli *Essais de Théodicée* (1710) quanto segue (ed. GERHARDT, VI, pg. 27):

[9] L'ordre, les proportions, l'harmonie nous enchantent, la peinture et la musique en sont des échantillons; Dieu est tout ordre, il garde toujours la justesse des proportions, il fait l'harmonie universelle; toute la beauté est un épanchement de ses rayons.

---

nesso a quello dell' utilità delle parti del mondo (*Natura artifex*; ibid., pgg. 239 e 245). PLUTARCO connette l'idea della finalità a quella della bellezza del divino universo (DE BRUYNE, 1953, pgg. 214-15). Per PLOTINO, dappertutto è diffusa la bellezza della infinità unità (ibid., pgg. 229-30).

Ma non possiamo rinunciare a citare per disteso un brano dell'opuscolo pubblicato sotto il titolo *Von der Glückseligkeit*, apparso però per la prima volta nel 1838-40 nella ed. GUHRAUER (LEIBNIZ, *Deutsche Schriften*, pg. 420 sgg.), che contiene in germe molto della lettera dell'estetica tedesca della prima metà del '700, e nello spirito un empito derivante dalla filosofia mistica della Rinascenza, che HEGEL avrebbe definito « bacchico », e che la supera di molto. Vi ricorrono molte più connessioni di quelle che ci servano per ora, e vorremmo perciò che questo squarcio venisse tenuto presente soprattutto in seguito (ed. ERDMANN, pg. 672).

[10] Bei aller Kraft, je grösser sie ist, je mehr zeiget sich dabei *Viel aus einem und in einem*, indem Eines Viele ausser sich regieret, und in sich vorbildet. Nun die Einigkeit in der Vielheit ist nichts anders als die Uebereinstimmung, und weil eines zu diesem näher stimmet als zu jenem, so fliesset daraus eine Ordnung, von welcher alle Schönheit hervorkommt und die Schönheit erwekket Liebe.

Daraus sieht man nun, wie Glückseligkeit, Lust, Liebe, Vollkommenheit, Wesen, Kraft, Freiheit, Uebereinstimmung, Ordnung und Schönheit an einander verbunden, welches von Wenigen recht angesehen wird.

Wenn di Seele in ihr selbst eine grosse Zusammenstimmung, Ordnung, Freiheit, Kraft oder Vollkommenheit fühlet, und folglich deren Lust empfindet, so verursachet solches eine Freude, wie aus allen diesen und obigen Erklärungen abzunehmen.

Solche Freude ist beständig un kann nich betrügen, noch eine künftige Traurigkeit verursachen, wenn sie von Erkenntniss herrühret, und mit einem Licht begleitet, daraus im Willen eine Neigung zum Guten, das ist die *Tugend* entsteht.

In senso morale, ritroviamo qualcuno di questi termini nella *Sittenlehre* del THOMASIUS (1692 e 1696); *Uebereinstimmung*, cioè perseveranza nella consistenza di una cosa, che ne esalta l'essenza; sinonimo di armonia e perfezione (Cfr. WUNDT, 1945, pg. 43). CUDWORTH sostiene ([1678] 1733, pg. 162) che la natura « Una est, ex qua ordo omnis atque pulchritudo nascitur, caussa, mens et ratio ». NEWTON parla dell'ordine, bellezza e finalità dell'universo organico ed inorganico (*Optica*, Quaest. XXVIII). Presso MALEBRANCHE si incontra un passaggio ancora più significativo:

[11] Pourquoi penses-tu que tous les hommes aiment naturellement la beauté? C'est que toute beauté, du moins celle qui est l'objet de l'esprit, est visiblement une imitation de l'ordre. Si un Peintre habile dans son Art a disposé de telle manière toutes les figures d'un tableau, que le principal personnage y soit le plus en vue, que les couleurs de son vêtement soient les plus vives...; tout plaira dans l'ouvrage de ce peintre, à cause de l'ordre qui s'y rencontre. L'ordre et la vérité se rencontrent même dans les beautés sensibles, quoiqu'il soit extrêmement difficile à l'homme de l'y découvrir. Car ces sortes de beautés

ne sont que des proportions, c'est à dire, des vérités ordonnées, ou des rapports justes et réglés. Par exemple, une voix est belle, lorsque les vibrations ou les secousses que cette voix produit dans l'air sont commensurables entre elles... ([1683], 1928, pgg. 65-67. IV Médit., §§ 13-14).

Tralasciamo di analizzare qui il senso metafisico della « bellezza ideale » della quale ci occuperemo per disteso in altra sede.

§ 4. In Wolff ritroviamo la Bellezza come perfezione oggettiva, *consensus in varietate* (cfr. Bäumler, 1923, pg. 112). La teoria della bellezza è però in lui indipendente dalla teoria del piacere, che è ciò che rende più perfetto il n o s t r o stato (cfr. *Von Gott*, § 422; *Psych. Emp.* § 554). La Bellezza è invece (come anche per Gottsched) la apparenza sensibile di una perfezione oggettiva. Ciò non toglie che la bellezza desti *voluptas*. Ricorrono insieme *perfectio, cognitio intuitiva, pulchritudo ac bonum.* (Cfr. Campo, 1939, I, pg. 375). Un altro complesso assai utile di termini, che accenna anche alla struttura di quello che K. chiama il b e l t u t t o si trova nella lettera di Wolff a Leibniz del 15 Ott. 1705 (in fine. Citata da Campo, 1939, II, pg. 442):

[12] Quodsi itaque pulchra dicenda sunt, quae per naturam placent, corporum naturalium positivam pulchritudinem in complexu praedictarum harmoniarum consistere, inter partium scilicet structuram ac earundem fines, inter fines partium ac finem totius, itemque inter structuram totius compositi et finem eius totalem, facile asseruerim.

Ricordiamo la definizione che egli dà di p e r f e z i o n e nella *Ontol.* § 503 (1730):

[13] Perfectio est consensus in varietate, seu plurium a se invicem differentium in uno.

Bilfinger lo segue dappresso in tale definizione (1740², cxxii).

Non è qui il luogo di accennare, nè ci interesserebbe per ora, al notevole scarto tra i germi wolffiani di estetica e la grande sistemazione di Baumgarten, cioè il passaggio, anzitutto, dalla *perceptio perfectionis sensitiva* alla *perceptio perfectionis sensitivae*. Basterà ricordare per ora che la sua nozione della perfezione era analoga a quella di Wolff (Baumgarten, *Metaph.* 1739, § 94); e che l'idea di *Ordo* era sin dall'inizio in lui connessa coi fenomeni estetici (ordine storico, ordine dell'*ingenium*, ordine della ragione) (cfr. Baumgarten, *Meditationes*, 1735, § 72 e Riemann, 1928, pg. 38).

In Meier (*Anfangsgründe*, 1748-49-50) la Bellezza è, wolffianamente, « eine Vollkommenheit, insofern sie undeutlich oder sinnlich erkannt wird » (I, pg. 38). La perfezione è, anche per lui: « Zusammenstimmung des

Mannigfaltigen ». Questo termine *Zusammenstimmung*, chiaramente applicato alla Bellezza e connesso coi concetti di p a r t i e s c o p o (cfr. SOMMER, 1892, pg. 34), è evidentemente un sinonimo della kantiana *Uebereinstimmung*.

Più chiaramente la connessione tra estetica e metafisica appare nel seguente passo (*Anfangsgründe*, § 102. Citato anche dal SOMMER, 1892, pg. 32, ma in forma errata):

[14] Zu der aesthetischen Wahrscheinlichkeit wird unumgänglich die *Einheit des Gedanken* erfordert. In der Metaphysik wird bewiesen, dass kein Ding möglich sein könne, wenn es nicht eins ist. Durch diese Einheit werden alle Teile des Ganzen dergestalt mit einander verbunden, dass man augenscheinlich erkent, keiner könne von dem Ganzen getrennt werden, einer werde duch den andern bestimmt, und es sei nichts überflüssiges, nichts unverknüpftes an dem ganzen Umfange einer Sache. (Vedere anche: *Anfangsgründe* § 705).

E REIMARUS ripeterà nelle *Vornehmsten Wahrheiten* (1754, pg. 197):

[15] Was also Menschen in der Proportion, Schönheit, Ordnung und Uebereinstimmung der Natur für Vergnügen des Verstandes finden, das beruht lediglich darauf, dass sie Verstand, Absicht, Kunst und Weisheit wenigstens unendlich in den Dingen erblicken, und von dieser Einsicht den angenehmen Eindruck in ihren Verstande bekommen.

Anche per BATTEUX (1746) l'arte deve imitare la natura in quanto b e l l a, i d e a l e, o r d i n a t a (cfr. WOLF, 1923, pg. 56).

Ritroviamo gli stessi concetti in Inghilterra, e vi accenniamo solo per dare un'idea della vasta diffusione di simili idee nell'epoca, tanto più che l'influsso inglese stava appena aprendosi in quegli anni la sua via in Germania. SHAFTESBURY (1711) sostiene che l'artista riproduce nell'opera d'arte, che non imita che una p a r t e della natura, la struttura dell'i n t e r o della natura stessa (VON STEIN, 1886, pg. 162). BERKELEY (*Alciphron*, III, 8, [1732]) anche è assai esplicito: nell'opera d'arte

[16] must not those mutual relations of size and shape in the parts be such as shall make the whole complete and perfect in its kind?... The parts, therefore, in fine proportions must be so related, and adjusted to one another, as they may best conspire to the use and operation of the whole?

Per non parlare delle opinioni di HUTCHESON, che esamineremo in seguito (cfr. §§ 18, 19 e 21).

Ci sembra con ciò di aver dimostrato a sufficienza come le idee riprese *en passant* da K. nella *Allgemeine Naturgeschichte* non siano nè una personale elaborazione e neppure l'accettazione motivata di una particolare tradizione rispetto ad altre, ma non facciano che rispecchiare pedissequamente concetti di dominio comune a quel tempo.

II. – PRIMI ACCENNI PSICOLOGICI

§ 5. Abbiamo visto come K. accennasse finora ad un aspetto del problema della Bellezza, che possiamo definire metafisico-teleologico. Aspetto che sarà attuale in lui ancora per parecchi anni, e che ritroveremo, assai più riccamente sviluppato, nel *Beweisgrund*.

Ma l'estetica, proprio in questi anni, cominciava ad appuntare, in Germania, la sua attenzione su di un altro aspetto della sua problematica, quello soggettivo. La questione cioè della struttura psicologica della intuizione del bello, relata assai strettamente a problemi di logica. È appunto per i suoi corsi universiatri di logica che K. scrisse in margine al libro di testo da lui usato, lo *Auszug aus der Vernunftlehre* di G. F. MEIER (1752), alcune note interessanti il nostro soggetto, e databili tutte tra il 1755 e il 1758 (1). Vediamone in breve i passi più interessanti.

[17] Eine sinnliche Beurtheilung der vollkommenheit heisst Geschmak. Eine Erkentniss, die von der sinnlichen Urtheilskraft als vollkommen erkannt wird, heisst aesthetisch...

Die Zusamenstimmung des Manigfaltigen in einer Sache zu einer gemeinschaftlichen Absicht heisst die vollkommenheit. Wenn alles zusammenstimmt den regeln der untern Erkentniskraften gemäss. so ist es aesthetisch vollkommen. D. h. wenn die Zusammenstimung erkant wird durch die sinnlichen Kräfte. Und also das Vergnügen aus den niederen Kräften erregt wird... Wird es durch die Höheren Kräfte entdekt, so machts auch ein Vergnügen, aber ein deutliches, welches bisweilen nicht so reitzend ist. Was Geschmak sey. Geschmakslehre. (N. 1748, '55-'58, XVI, pg. 100).

La conoscenza, riprende la Rifl. N. 1753 ('55-'58, XVI, pg. 101-02) ha due scopi principali: di istruire o di piacere.

[18] Das erste wird bloss durch deutliche Einsichten erlangt, das zweyte auf zweyerley Art: entweder durch die Schönheit des Objects oder die Annehmlichkeit des Vortrags. Diese letzere, weil sie durch vollkommen deutliche Vorstellungen nicht kan erlangt werden, ist die aesthetische Vollkommenheit des Erkenntnisses...

Exempel einer gründlichen Wissenschaft, die Vergnügen erweckt, an der Naturgeschichte des Erdbodens.

Siamo dunque del tutto nello spirito di queste teorie, allorchè incontriamo nello *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie* del '57 il « vernünftige Geschmack unserer aufgeklärten Zeiten »

(1) Che queste Rifl. non possano comunque essere posteriori a un termine poco lontano dal 1765 risulta non solo dai criteri filologici di datazione, ma dal loro contenuto: basterà confrontarle con quello delle Rifl. estetiche che esamineremo nel Cap. III. Si pensi solo al fatto che qui si parla di una « distintezza » che non pertiene alla « facoltà inferiore ».

che è sensibile alle « Merkwürdigkeiten der Natur », una « Neubegierde » che cerca dappertutto « das Merkwürdige, das Sonderbare und das Schöne » (II, 3). Il N. 1756 ('55-'58, XVI, pg. 103) continua:

[19] Eine Erkenntniss, die logisch vollkomen ist, kan hässlich werden, wenn sie auf eine solche Art eingekleidet oder vorgetragen wird, dass Begriffe, welche die undeutliche Vorstellung eines Misfalens erweken, mit eingemischt werden.

Le Rifl. N. 1758 e 1773 (XVI, pgg. 104 e 110) ci rendono inoltre noto che talvolta le regole della Bellezza possono contrastare con quelle della perfezione logica: nel qual caso le ultime debbono avere la meglio. Infine la Rifl. N. 1774 menziona una « Gute vernünftige und sinnliche Beurtheilungskraft » evidentemente applicata agli oggetti del gusto. Aggiungiamo ancora la Rifl. N. 2384 (XVI, 338) in cui compare per la prima volta il termine estetica, la quale regola la facoltà conoscitiva inferiore, carattere della quale non è la distintezza (quindi le resta solo la chiarezza).

§ 6. Ricapitolando, vediamo che 1) una conoscenza è passibile di una perfezione logica, o *Deutlichkeit* logica, e di una perfezione estetica, che è invece *verworren* [ma chiara]. 2) L'intromissione di concetti associati a rappresentazioni spiacevoli può rendere « brutta » la conoscenza. 3) Quest'ultima dipende o dalla bellezza dell'oggetto di per sè, o dalla piacevolezza del modo con cui è esposto. 4) La bellezza consiste nel fatto che la perfezione è conosciuta mediante le facoltà sensibili. 5) Per giudicare di tale perfezione disponiamo di una facoltà detta *Geschmack*, o *sinnliche Beurteilung*, o *sinnliche Urteilskraft*. 6) Sia la perfezione estetica che quella logica destano un piacere, ma di qualità diversa. (Tratteremo di questo nello speciale saggio che abbiamo già menzionato). 7) Entrambe tali perfezioni seguono regole, ma il rispetto di quelle logiche è, in caso di contrasto, fondamentale.

Chiarire il *background* di queste idee, significherebbe non meno che fare una storia dell'estetica tedesca nella prima metà del XVIII secolo. Per tale inquadramento, come per i termini di cui schizzeremo brevemente la storia, rimandiamo ai lavori del SOMMER (1892) e specialmente del BÄUMLER (1923), di cui ci limitiamo a riprodurre l'essenziale accentuando particolarmente quanto le nostre ricerche hanno apportato in aggiunta al materiale da essi raccolto.

I germi delle idee che dobbiamo considerare (1) si trovano già in CARTESIO, e in una sua applicazione dello schema delle idee chiare-oscure,

(1) Sembra che idee analoghe fossero già presenti in ARISTOTELE, BOEZIO, ALESSANDRO DI HALES e S. BONAVENTURA, per i quali la bellezza sarebbe una conoscena confusa dell'aspetto superficiale di cose ben proporzionate (v. DE BRUYNE, 1946, I, pg. 7).

distinte-confuse a concetti artistici. Nel suo primo lavoro sulla musica (1618) si legge che l'oggetto artistico:

[20] pour plaire doit être de telle façon qu'il ne paraisse pas confus au sens, qui ne doit pas travailler pour le connaître et le distinguer (Citato da VON STEIN, 1886, pg. 47).

Secondo lui, in una figura simmetrica senso e ragione sono meno impacciati, che in una figura ove un ammasso di parti disordinate non si può cogliere distintamente. Per BOILEAU, l'arte ha per compito di render chiare le « idées confuses » della verità, possedute da ogni uomo (VON STEIN, 1886, pg. 27). Idee simili s'incontrano più tardi nel Père ANDRÉ, (1741 v. ibidem, pg. 54), mentre BOUHOURS (1687) sottilizza precisando che la délicatesse non è solo nella distinzione, ma nell' accenno confuso a qualcosa di distinto (VON STEIN, pg. 89).

LEIBNIZ, nelle *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684, I Sez.), porta come esempio di conoscenza confusa quella propria a pittori e altri artisti, che fondano il loro consenso o dissenso su un non so che. Due anni appresso egli scrive:

[21] Quand je puis reconnaître une chose parmi les autres, sans pouvoir dire en quoi consistent ses différences, ou propriétés, la connaissance est *confuse*. C'est aussi que nous reconnaissons quelquefois *clairement*, sans être en doute en aucune façon, si un poème ou bien un tableau est bien ou mal fait, parce qu'il a un *je ne sais quoi* qui nous satisfait ou qui nous choque. Mais lorsque je puis expliquer les marques que j'ai, la connaissance s'appelle *distincte* (*Discours de Métaphysique*, XXIV).

GOTTSCHED riconferma:

[22] dass der... Geschmack... nur mit klaren, aber nicht ganz deutlichen Begriffen der Dinge zu thun hat; und nur solche Dinge von einander unterscheidet, die man nach der blossen Empfindung beurtheilet ([1730], 1742[3], pg. 121).

Per una definizione dei concetti di idea chiara e oscura, distinta e confusa nel tardo cartesianismo, cfr. CROUSAZ, *Traité de logique* (1712, Cap. I Sez. 3 Parte I). È piuttosto difficile fissare le molto indeterminate idee di WOLFF a questo proposito, se non ricordando la formula della bellezza come conoscenza confusa della perfezione, ove la perfezione logica della conoscenza è invece la distintezza (VON STEIN, pgg. 359-60).

Del pari per MEIER (*Anfangsgründe*, 1778-9-60) scrive:

[23] Die Schönheit ist eine Vollkommenheit, insofern sie undeutlich oder sinnlich erkannt wird (I, pg. 38).

(Vedere anche *Auszug*, 1752, pg. 9), cioè in quanto viene non razionalmente, distintamente conosciuto, ma in quanto affetta le facoltà inferiori.

§ 7. La *Metaphysica* di BAUMGARTEN (1739) è il testo a cui conviene principalmente rifarci ora. Essa contiene, nella *Psychologia Empirica*, la prima importante sistemazione dell'estetica nell'ambito della psicologia della scuola wolffiana. È stato affermato dal VON STEIN (1886, pgg. 359-60) e più volte da altri ripetuto, che per lui la bellezza è piuttosto perfezione della conoscenza sensibile, che, come per WOLFF e MEIER, conoscenza sensibile della perfezione. Questo, come vedremo, non è esatto.

BAUMGARTEN tratta nella *Psychologia Empirica, Sectio XV: Voluptas et Taedium*, della bellezza. Era già tradizione wolffiana inserirla in tale *context* (v. CAMPO, 1939, I, pg. 375). Citiamo alcuni passi (rendendo tra parentesi quadra il contenuto delle note).

[24] § 656. Status animae ex intuitu perfectionis est (complacentia) *Voluptas* [Lust, Gefallen, Vergnügen], ex intuitu imperfectionis est *Taedium* (displicentia) [Unlust, Missfallen, Missvergnügen]...

[25] § 658. Minima voluptas et taedium sunt status, qui oriuntur ex minimo, i. e., minime vero, claro, certo, qui potest esse, intuito unicae minimae perfectionis, imperfectionisve... Quo ergo maiore, i. e. veriore, vel vividiore, vel distinctiore, clariore, certiore, ex intuitu quo plurium, quo maiorum perfectionumve... hoc erant maiora...

[26] § 658. Cum praesentium clarior, verior, certior, hinc maior sit intuitus, voluptates et taedia ex praesentibus possunt esse maiora, quem ex praeteritis et futuris...

[27] § 662. Perfectio phaenomenon, s. gustui latius dicto observabilis, est *Pulchritudo* [Schönheit].

Da ciò risulta chiaramente: 1) che il piacere nasce da due elementi: *a*) la perfezione obbiettiva dell'oggetto, *b*) la miglior conoscenza di tale perfezione. 2) Ma, dato che ogni conoscenza è o intellettuale, o sensibile (*sensibilis* significa « appartenente alla *facultas cognoscitiva inferior* » come distinto da *sensualis* o « proprio dei sensi corporei »), chiamiamo bellezza tale conoscenza come sensibile. Ne consegue che elementi della bellezza sono: *a*) la perfezione obbiettiva dell'oggetto, *b*) il *clarior intuitus*. Solo tenendo presente questi due caratteri fondamentali può esserci trasparente la distinzione analoga fatta da K. e da noi sintetizzata nel comma 3) del § 6.

§ 8. È però d'uopo renderci conto di che cosa BAUMGARTEN intenda per conoscenza sensibile, più o meno chiara, e per conoscenza intellettuale.

[28] § 510. Quaedem distincte, quaedem confuse cogito. Confuse aliquid cogitans eius notas non distinguit, repraesentat tamen, seu percipit. Nam, si notas confuse repraesentati distingueret, quae confuse repraesentat, distincte

cogitaret; si prorsus non perciperet notas confuse cogitati, per eas confuse perceptum non distinguere valeret ab aliis. Ergo, confuse quid cogitans quaedam obscure repraesentat.

[29] § 520. Anima mea quaedam cognoscit obscure, quaedam confuse cognoscit, iam, ceteris paribus, percipiens rem, eamque diversam ab aliis, plus percipit, quam percipiens rem, sed non distinguens... Unde *Facultas* obscure confuseque seu indistincte aliquid cognoscendi *cognoscitiva inferior* est.

[30] § 521. *Repraesentatio* non distincta *sensitiva* [eine sinnliche Vorstellung] vocatur. Ergo vis animae meae repraesentat per facultatem inferiorem perceptiones sensitivas.

[31] § 522. Repraesento mihi quaedam ita, ut aliqui eorum characteres clare sint, aliqui obscuri. Eiusmodi perceptio, qua notas claras, distincta est, obscuras sensitiva. Hinc est distincta, cui aliquid admixtum est confusionis et obscuritatis, et sensitiva, cui aliquid distinctionis inest...

[32] § 528. Minime clara est perceptio, cuius notae tantum non sufficiunt ad eandem ab unico diversissimo difficillime distinguendam... (*Metaph.*).

Ne risulta che 1) una percezione che non siamo in grado di distinguere dalle altre è oscura (*Metaph.* § 510). 2) Per poterla distinguere dalle altre, dobbiamo poter percepire in essa dei caratteri (*notae*, *Merkmale*, quelli che in logica si chiamano predicati), che appunto la distinguano dalle altre. In tal modo riusciamo a distinguerla, ed essa è chiara. Ma finchè i caratteri sono solamente percepiti, cioè restano a loro volta oscuri e non distinti, la percezione resta confusa, e non è distinta. 3) Se invece si riesce a percepire chiaramente anche i caratteri della cosa (cioè a percepire anche i caratteri dei caratteri, o caratteri secondari, in modo da poter distinguere i caratteri primari gli uni dagli altri), la percezione della cosa è distinta. 4) le percezioni oscure, e quelle chiare ma confuse, si appartengono alla *facultas cognoscitiva inferior* (*Metaph.* § 520). 5) Tra percezioni chiare e confuse, e percezioni distinte (proprie della *facultas cognoscitiva superior* o dell'intelletto), non c'è però in questo senso un distacco qualitativo, ma quantitativo, risiedente nel grado di distinzione dei caratteri dei caratteri cui si è giunti. (Vedere però anche § 9, comma 4).

I caratteri finali di una percezione distinta resteranno sempre confusi, perchè i caratteri secondari per diventare chiari richiedono a loro volta caratteri terziari, e così via. (Conduciamo questa esegesi al lume dei concetto della *Psychologia Empirica* di WOLFF, che servono egregiamente a illustrare lo scarno compendio baumgarteniano).

§ 9. Questo modo di intendere la cosa è confermato dalle ulteriori precisazioni che l'autore introduce:

[33] § 531. ... multitudine notarum augetur claritas. *Claritas* claritate notarum maior *intensive*, [ein schärferes, strengeres], multitudine notarum *exten-*

sive maior [ein verbreiteteres Licht] dici potest. Extensive clarior *perceptio* est *vivida* [eine lebhafte Vorstellung]... Utraque claritas est *Perspicuitas* [die Fasslichkeit, Verständlichkeit]. Hinc perspicuitas vel est vivida, vel intellectualis, vel utraque...

[34] § 532. Tam intensive, quam extensive clarior possunt esse sensitivae, et tunc vividior est perfectior, quam minus vivida...

[35] § 533. Scientia sensitive cognoscendi et proponendi est *Aesthetica* [die Wissenschaft des Schönen] (logica facultatis cognoscitivae inferioris, philosophia gratiarum et musarum, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis) (*Metaph.*).

Vediamo dunque che: 1) vi è una chiarezza intensiva che corrisponde al grado di distintezza dei caratteri, cioè al grado di distintezza proprio a ciascuno di essi (se cioè siamo giunti ai caratteri secondari, o terziari, o di esponente ancor più elevato), detta anche perspicuità intellettuale; 2) vi è inoltre una chiarezza estensiva, che aumenta con la quantità delle note primarie percepita, detta anche perspicuità vivida (cioè evidentemente sensitiva); 3) invero anche una rappresentazione intensivamente chiara può essere sensitiva (e viceversa), ma la dimensione della sensibilità corrisponde in essa a quella della vividezza (cioè al quanto della sua chiarezza estensiva) (*Metaph.* § 532). Probabilmente ci si riferisce al fatto che i caratteri primari possono a loro volta essere chiari intensivamente (chiarezza intensiva intellettuale) o estensivamente (chiarezza intensiva sensitiva). Procediamo:

[36] § 631. Intellectus mei haec lex est: *Si comparans a non comparatis abstraho, residuum est distincte perceptum...*, (ibid.)

tenendo presente che:

[37] § 627. Lex attentionis est: *Quorum plures, quorum minus obscuras notas percipio, quam aliorum, ea clarius aliis percipio.* Hinc regula reflexionis est: *Cuius partis in perceptione totius plures minus obscuras notas percipio, ad eam prae reliquis attendo*, et regula comparationis hac est: *Reflectendo ad partes totius perceptionis plures et clariores notas eius percipiens ad eam postea magis attendo*, (ibid.)

Veniamo a concludere: 4) che la conoscenza intellettuale o distinta (*facultas distincte quid cognoscendi*, ibid., § 624) consiste nè più nè meno che nell'astrarre da ciò che nella percezione è oscuro, cioè nel ritenere solo quelle parti della percezione che posseggono note insieme più numerose e più chiare, ovvero trascurando le note oscure. Si tratta dunque dello stesso processo della perspicuità vivida, solo che lo si spoglia di quella estensione che non sia anche intensivamente chiara.

Comunque:

[38] § 634. Cum distinctio sit rei notarumque rei claritas, potest per multitudinem et claritatem notarum tam intensivam, quam extensivam augeri, § 531. Quae plures vividioresque notas habet, quam alia distinctae, erit *perceptio extensive distinctior* [eine Vorstellung von verbreiteter Deutlichkeit], quae intensive clariores notas habet, quam aliae distinctae, erit (intensive distinctior) *purior* [eine reinere Vorstellung] (ibid).

§ 10. Abbiamo visto: 1) che in seno alla percezione distinta si riproduce la bidimensionalità già incontrata in quella chiara-confusa, nel senso che la percezione può avere o un maggior numero di note comparativamente meno chiare, o un minor numero di note più chiare. Fermo restando che si è astratto da ciò che è oscuro, cioè che è stato assicurato un certo livello generale di chiarezza intensiva; a differenza della percezione sensitiva, ove la vividezza si giova anche di elementi oscuri (il che le dà appunto il carattere di percezione sensitiva). In conclusione:

[39] § 637. ... Perfectio intellectus notas intensive distinctas formandi est *Profunditas*, et maior profunditas *Puritas*. Perfectio eiusdem notas extensive distinctas formandi est *intellectus Pulcritudo* [ein schöner Verstand] (ibid.).

2) Vi è cioè anche una b e l l e z z a i n t e l l e t t u a l e, altra cosa che gli interpreti di BAUMGARTEN dimenticano troppo facilmente. Su questo cfr. il § 81 (cfr. per quanto in questo e nei precedenti §§, BÄUMLER, 1923, pgg. 198-230, che tuttavia presenta la cosa in modo alquanto confuso, quantunque metta in rilievo diversi altri caratteri generali assai interessanti, che ora non ci riguardano direttamente. Vedere anche RIEMANN, 1928, pgg. 19-23). Tornando al § 6, è ormai chiaro che cosa significhino anche i commi 1) e 4). Notiamo il fatto che K. accentua notevolmente il distacco tra perfezione estetica, e perfezione logica; la bellezza intellettuale di BAUMGARTEN non compare. E si sente più fortemente l'opposizione tra facoltà inferiore e superiore, che in BAUMGARTEN tendeva a sfumare sia per la distinzione in un certo senso solo di grado (cfr. § 8 comma 5) tra conoscenza chiara e distinta, sia perchè l'opposizione, insorta tra esse per la condizione di astrattezza dal confuso della conoscenza distinta (cfr. § 9 comma 4), si placa riassumendo il purificato materiale vivido nella bellezza intellettuale, e ricostituendo nella facoltà superiore un campo per l'elemento estensivo tipico della inferiore. Tale atteggiamento di K. è però spiegato dal testo stesso che egli stava commentando, lo *Auszug* del MEIER (cfr. §§ 17, 18, 19 e specialmente):

[40] § 22. Wenn das Mannigfaltige in einer Erkenntniss zu einer Absicht übereinstimmt, oder den hinreichenden Grund von derselben enthält; so besteht darin die *Vollkommenheit der Erkenntniss* (perfectio cognitionis). Die Vollkom-

menheit der Erkenntniss findet entweder statt, in so ferne sie deutlich, oder undeutlich ist. Jene werden *die logischen Vollkommenheiten der Erkenntniss* (perfectio cognitionis logica), und diese *die Schönheiten* derselben genannt (pulchritudo et perfectio aesthetica cognitionis)...

§ 11. Ci si domanderà perchè abbiamo speso tante pagine ad illustrare questi pochi e poco originali concetti del K. precritico. Ma sia fin d'ora chiaro che essi sono di fatto la base, costruttiva o polemica, di tutto lo sviluppo dell'estetica di K. sino agli anni più tardi; e che dovremo richiamarci ad essi quasi ad ogni passo per spiegare tale sviluppo stesso. È comunque interessante notare che questa componente dell'estetica kantiana è di tradizione cartesiana e wolffiana, e che non trova il suo corrispettivo nell'estetica inglese del tempo. Ma ci resta ancora da chiarire un comma fondamentale del § 6, il 5). Abbiamo dunque da fare la storia dei termini *Geschmack* e *Urteilskraft* come applicati al bello. Non staremo che a sintetizzare e integrare l'importante indagine dedicata dal BÄUMLER all'argomento (1923, I Teil, A, pgg. 1-95). Si vedano sopratutto anche l'articolo *Taste* nello *Oxford Dictionary*, e l'articolo *Geschmack* nel *Deutsches Wörterbuch* dei GRIMM, nonchè il MCKENZIE, 1949, cap. IV. Forse assistiamo alla nascita del concetto in un passo di LEONE EBREO: « il bello, & il non bello (ne l'animo) somigliano al saporito, cioè delettabile al gusto, e al non saporito, & il brutto et deforme somigliano al horribile et abbominevole nel gusto » ([1535], 1929, pg. 133). Basterà accennare in seguito ai nomi di GRACIÁN (1) e di BOUHOURS (1687), la cui *délicatesse* sembra essere il *trait d'union* tra lo spagnolo gusto e l'estetica. Già anteriormente a lui, il gusto era, come per ST. ÉVREMONT, questione di fantasia, di capriccio, la cui funzione è di trovar piacere in qualche cosa (VON STEIN, 1886, pg. 92). Solo come *buon senso*, il *buon gusto* si avvicina alla ragione.

MALEBRANCHE avverte: « Cependant prends bien garde à ne pas aimer les beautés sensibles, ni à te rendre le goût trop fin et délicat pour les discerner » ([1683], 1928, § 15, pg. 68).

Ma forse il testo più importante sul « gusto » nel *Grand Siècle*, testo sistematicamente ignorato dagli storici, si incontra in MÉRÉ:

[41] Quant à la delicatesse de goust, elle est absolument necessarie pour connoitre la juste valeur des choses, pour en choisir ce qu'on y peut voir de plus excellent, pour les exprimer de la manière qui leur vient le mieux, et pour les mettres dans leur jour, et comme il faut qu'elles soient. De sorte qu'autant

(1) Il concetto avrà la sua fortuna in Spagna: cfr. FEYJÓO, 1733, VI, per la *razón del gusto* e *el no sé qué*. GRACIÁN sviluppa ampiamente il concetto di *gusto*, ed usa correntemente questo termine: cfr. *El Criticón* (1650-53), I, II, III (*Obras*, 1944, partic. pgg. 437 A e 438 B) e *Oráculo Manual* ([1675], 1944, pg. 371 A).

qu'on le peut, il se faut rendre un goust si fin et si vif, qu'on puisse d'abord assurer si ce qu'on entend dire, ou qu'on veut dire soy-même, est bon ou mauvais, et ce qu'on en doit attendre. Mais pour ne s'y pas tromper, il faut essayer de se faire un bon goust comme une science, ou comme une habitude. Car il est bien mal-aisé de juger sincerement de tout ce qui vient dans l'esprit, et principalement lors qu'on parle de genie et d'invention. Car pour l'ordinaire on s'anime beaucoup, et l'imagination s'échauffe tant, qu'il faut avoir le goust bien confirmé, pour ne rien dire qui surprenne, et qui ne soit bien reçu...

Il serait fort à propos de dire bien clairement ce que c'est que ce bon goust; mais on le sent mieux qu'on ne le peut exprimer. C'est une expression figurée qu'on a prise de gouster ce qu'on boit, et ce qu'on mange... (*De la Conversation*, [1677], 1930, *Les Discours*, pg. 127).

Vedere anche il *Discours des Agréments* ([1676], ibid., pgg. 38-39, e passim), e il § 122.

CROUSAZ (1715) sembra anche avvicinarsi, col suo giudizio obbiettivo sul bello, a tale concetto (VON STEIN, 1886, pg. 99). Comunque nel 1715 M.me DACIER parla di un *mauvais goût* (VON STEIN, 1886, pg. 67), e LA MOTTE menziona una *délicatesse de goût* (ibid., pg. 84). Anche il DUBOS (1719) non è alieno da tale idea, forse sotto l'influsso inglese (BÄUMLER, 1923, pg. 56). Più tardi, in BATTEUX (1746) « le goût est un sentiment qui nous avertit si la belle nature est bien ou mal imitée » (Ed. di Leida, 1753, pg. 36). In MONTESQUIEU (articolo sul Gusto della *Encyclopédie*) il termine trionfa come ciò che aggiunge alle regole dell'arte il « je ne sais quoi », l'eccezione, e che eccita alle grandi idee artistiche (VON STEIN, 1886, pgg. 95-96; WOLF, 1923, pg. 48); ed è sviluppato anche da ROCAFORT SAINT LAMBERT (WOLF, 1923, pg. 73) come qualcosa che, a differenza del genio che è innato, si acquista e affina con lo studio costante. Abbiamo menzionato il contributo inglese alla voga di questo termine; ed effettivamente non è piccolo. Nella prima metà del secolo, già ADDISON ne prepara la fortuna (v. MIRABENT, 1927, pg. 49), che si afferma con SHAFTESBURY (1711), il quale fonda decisamente il concetto di *standard of taste* (cfr. WEISER, 1916, pgg. 168-69), apparentato al *moral taste*, richiamando entrambi alla base unica del *sensus communis* (ibid., pgg. 344-59 e 167). Per lui il gusto è qualcosa che non è dato mediante regole, ma che si deve educare con fatica (BÄUMLER, 1923, pgg. 96-97). Per HUTCHESON (1725) il giudizio fondato sul *taste* è universale, le discordanze in materia sono puramente accidentali; il gusto è sinonimo di *genius* e *internal sense* ed è uno speciale sentimento diverso dagli altri, e indipendente da concetti, che riferisce tra loro le sensazioni e le giudica sotto un particolare angolo visuale (VON STEIN, 1886, pgg. 188-90. Vedere anche, per i menzionati inglesi in gen., SCHLAPP, pg. 416). Rinunziamo a parlare dello *standard of taste* di HUME, di HARRIS, e di alcuni minori (v. TONELLI, 1955 [*a*]).

§ 12. Ma è ormai tempo di passare alla Germania. Già THOMASIUS esigeva dal perfetto cortigiano « Gelehrsamkeit, beauté d'esprit, un bon goût und Galanterie » (1701, pg. 48, cfr. WUNDT, 1945, pg. 28). Il termine tedesco *Geschmack* pare si incontri per la prima volta nella traduzione tedesca, del 1715, dell'*Oráculo Manual* di GRACIÁN, fatta da A. F. MÜLLER. Il termine trionfava con GOTTSCHED (1730). Il KÖNIG, poi, pubblicava, in appendice alla sua edizione del poeta CANITZ (1734), una *Untersuchung vom Guten Geschmack*. L'importante però si incontra nella *Metaphysica* di BAUMGARTEN (1739), il quale connette gusto e giudizio, e per il primo introduce il *iudicium* come titolo a sè tra le facoltà dell'anima nella *Psych Emp.* (BÄUMLER, 1932, pg. 86). Effettivamente già in Francia il gusto si esprimeva mediante un *jugement*, e del pari in Inghilterra *judgment* è frequentemente unito a *taste* fino a diventarne talora il sinonimo, come presso SHAFTESBURY (*Charackeristicks*, 1711, III, pg. 164). Tanto che PRIESTLEY (1777, pgg. 73-74, v. TONELLI, 1955 (*a*) Cap. su *Priestley*) sentirà più tardi il bisogno di distinguerli chiaramente l'uno dall'altro. Vedremo altrove come gusto e giudizio ricorrano insieme per tutto il secolo come elementi del genio, e come la loro funzione si venga spesso fortemente differenziando (1).

In Germania, GOTTSCHED aveva riconosciuto una certa facoltà di giudicare in materia artistica, detta *Beurteilungskraft* (BÄUMLER, 1923, pg. 84) (2), e il termine è ripreso, come dicemmo, da BAUMGARTEN, e posto tra la *facultas cognositiva inferior*, il *sensus*, la *phantasia*, la *perspicacia*, la *facultas fingendi*, la *praevisio* da un lato, e la *praesagitio*, la *facultas characteristica*, l'*intellectus*, la *ratio* ecc. dall'altro, nella *Psych. Emp.*, come *judicium* (*Vermögen zu beurtheilen*):

[42] § 606. Perfectionem imperfectionemque rerum percipio, i. e. *dijudico* [ich beurtheile]...

[43] § 607. Lex facultatis dijudicandi est, *perceptis rei variis aut consentientibus, aut dissentientibus, eius aut perfectio, aut imperfectio percipitur*. Quod cum fiat vel distincte, vel indistincte, facultas dijudicandi, hinc et iudicium, erunt vel sensitiva, vel intellectualia. Judicium sensitivum est *gustus significatu latiori* [der Geschmack in weiterer Bedeutung] (sapor, palatum, nasus). *Critica latissime dicta* est ars dijudicandi. Hinc ars formandi gustum, s. de sensitive

---

(1) In un saggio che stiamo preparando su *La questione antropologica del genio in Kant, e le sue fonti*.

(2) Più tardi, nelle *Beobachtungen über den Gebrauch und Missbrauch vieler deutschen Wörter* (1758), ricorrerà ancora il termine *Geschmack*.

Quanto a *Beurteilungskraft*, pare che il primo ad usare questo termine sia stato B. FEIND, che, nelle *Deutsche Gedichte*, 1708, 14, scrive: « halten die Gedanken gegeneinander und unterscheiden solche, so nennet man dieses eine Urtheilungskraft oder Judicium ».

dijudicando et iudicium suum proponendo est *Aesthetica critica*. Judicio intellectuali gaudens *criticus significato latiori*, unde *critica significatu generali* est scientia regularum de perfectione vel imperfectione distincte iudicandi (*Metaph.*).

Vi è inoltre un *iudicium sensuum* che concerne le percezioni dei sensi fisici.

Per MEIER, negli *Anfangsgründe* (1748-50) la *Beurtheilung* vale a riconoscere la perfezione o imperfezione di un oggetto in modo *sinnlich* o *undentlich*: (Bd. 2 § 467. V. anche *Gedanken von Scherzen*, Halle 1744, § 7; *Theoretische Lehre von den Gemütsbewegungen überhaupt*, Halle 1743, § 56); vi è però una *obere Beurtheilungskraft* che giudica *deutlich und vernünftig* (cfr. BÄUMLER, 1923, pgg. 90-91; BÖHM, 1926, pg. 207; BERGMANN, 1911, pg. 57). Il giudizio sensibile equivale al *Geschmack*:

[44] Der Geschmack ist eins der allerunentberlichsten Vermögen der Seele. Unsre allermeisten Handlungen und Reden müssen durch den Geschmack bestimmt werden (*Anfangs*, I, § 17).

Tale gusto, in quanto senso, è però sempre solo individuale (SOMMER, 1892, pg. 46); ma non si deve giudicare solo secondo il piacere soggettivo, ma secondo ragione (cioè secondo le regole a cui il gusto oppone invece le eccezioni), e anche il giudizio sul bello può raggiungere una certa universalità (BÄUMLER, 1923, pg. 100). La bellezza è dunque « sinnlich erkannte Vollkommenheit », il gusto è un « sinnliches Urteil » (BERGMANN, 1911, pg. 80) ed è in definitiva indimostrabile (ibid., pg. 85).

Concludiamo con ciò il nostro inquadramento dei pochi frammenti estetico-psicologici di K. che abbiamo visto, notando come anche l'elemento *Geschmack* e *Urteilskraft* non sia che un puro riflesso delle idee del tempo. Riguardo alla questione delle r e g o l e , § 6 comma 7), ne rimandiamo l'illustrazione a quando K. svilupperà più ampiamente, intorno al '70, i motivi qui appena accennati.

III. – ESTETICA E TELEOLOGIA

§ 13. Nell'opera *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, apparsa nel 1762 (1), tornano energicamente in superficie i motivi estetico-metafisico-teleologici già comparsi nella *Allgemeine Naturgeschichte*; non più però in veste di accenni occasionali, ma quasi di *Leitmotiv* dello scritto. Per brevità, preferiamo dare per noto il corso e il tono generale di questo lavoro del '62, e concentriamo l'attenzione esclusivamente sui motivi estetici.

---

(1) Terminata alla fine dell'autunno del '62, più esattamente (cfr. II, 470).

Nella I *Abt.*, IV *Betr.* si legge (II, pg. 88):

[45] ... Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit in allem, was möglich ist, setzen ein Wesen voraus, in dessen Eigenschaften entweder diese Beziehungen gegründet sind, oder doch wenigstens durch welches Wesen die Dinge diesen Beziehungen gemäss als aus einem Hauptgrunde möglich sind...

Jedermann erkennt, dass ungeachtet aller Gründe der Hervorbringung von Pflanzen und Bäumen dennoch regelmässige Blumenstücke, Alleen u. d. g. nur durch einen Verstand, der sie entwirft, und durch einen Willen, der sie ausführt, möglich sind.

Ma qualcosa di più interessante lo si incontra nella II *Abt.*, I *Betr.*: *Worin aus der wahrgenommenen Einheit in den Wesen der Dinge auf das Dasein Gottes* a posteriori *geschlossen wird*, § 1 *Die Einheit in dem Mannigfaltigen der Wesen der Dinge gewiesen an den Eingenschaften des Raums.* Si tratta effettivamente delle proprietà g e o m e t r i c h e dello spazio, ove ci si accorge « dass bei so nothwendigen Bestimmungen Ordnung und Harmonie und in einem ungeheuren Mannigfaltigen Zusammenpassung und Einheit herrsche » (II, 93). Dalla regolarità della geometria si viene:

[46] überrascht und in Bewunderung gesetzt. Es ist auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrscht, mehr Ursache zum Erstaunen gäbe, es müsste dann sein, dass es deswegen geschähe, weil die Ursache derselben da nicht so deutlich einzusehen ist, und die Bewunderung eine Tochter der Unwissenheit ist. Das Feld, darauf ich Denkwürdigkeiten sammle, ist davon so voll, dass, ohne einen Fuss weiter setzen zu dürfen, sich auf derselben Stelle, da wir uns befinden, noch unzählige Schönheiten darbieten. Es giebt Auflösungen der Geometrie, wo dasjenige, was nur durch weitläufige Veranstaltung scheint möglich zu sein, sich gleichsam ohne alle Kunst in der Sache selbst darlegt (II, 94-95).

§ 14. Poco oltre (II *Betr.*) compare il già noto « ordentliche und schöne Ganze » (II, 100), accanto a *Schicklichkeit, Harmonie, Ordnung*, e l'argomentazione conclude affermando:

[47] Dass Dinge da sind, die so viel schöne Beziehung haben, ist der weisen Wahl desjenigen, der sie um dieser Harmonie willen hervorbrachte, beizumessen, dass aber ein jedes derselben eine so ausgebreitete Schicklichkeit zu vielfältiger Übereinstimmung durch einfache Gründe enthielte, und dadurch eine bewunderunswürdige Einheit im Ganzen konnte erhalten werden, liegt selbst in der Möglichkeit der Dinge, und da hier das Zufällige, was bei jeder Wahl voraus gesetzt werden muss, verschwindet, so kann der Grund dieser Einheit zwar in einem weisen Wesen, aber nicht vermittelst seiner Weisheit gesucht werden (II, 103).

Altri elementi emergono nella III *Betr.*, § 2: *Eintheilung der natürlichen Begebenheiten; in so fern sie unter der nothwendigen oder zufälligen*

Ordnung der Natur stehen. La gravitazione universale, per esempio, è principio unitario delle leggi cosmologiche.

[48] Diese Einheit aber und mit ihr die Vollkommenheit ist in dem hier angeführten Falle nothwendig und klebt dem Wesen der Sache an, und alle Wohlgereimtheit, Fruchtbarkeit und Schönheit, die ihr so fern zu verdanken ist, hängt von Gott vermittelst der wesentlichen Ordnung der Natur ab... (II, 107).

Invece:

[49] Die Geschöpfe des Pflanzen- und Tierreichs bieten dürchgängig die bewunderungswürdigste Beispiele einer zufälligen, aber mit grosser Weisheit übereinstimmenden Einheit dar... die Pflanze selbst mit ihren Beziehungen auf so verschiedene Zwecke ein zufälliges und willkürliches Eine ausmacht...
[Comunque si può pensare] dass vielleicht da, wo selbst in der organischen Natur manche Vollkommenheit scheinen kann ihre besondere Anstalt zu Grunde zu haben, sie wohl eine nothwendige Folge aus eben demselben Grunde sein mag, welcher sie mit vielen anderen schönen Wirkungen schon in seiner wesentlichen Fruchtbarkeit verknüpft, so dass auch sogar in diesen Naturreichen mehr nothwendige Einheit sein mag als man wohl denkt (ibid.).

Subito dopo ricorrono, strettamente correlati, *Schönheit und Nützlichkeit.* Poco dopo (IV *Betr.*, § 1) ricorrono insieme *ein grosses Ganze* come strutturato di *Harmonie und Schönheit* (II, 112). Nella V *Betr.* della II *Abt.* compare per la prima volta in K. il termine *Physikotheologie,* in un'ampia disamina delle prove fisico-teologiche dell'esistenza di Dio. A fornirne una certezza morale basta pensare « an so viel zufälliger Schönheit und zweckmässiger Verbindung, wie die Ordnung der Natur darbietet » (II, 116), cioè la « Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur » (II, 118). Ma vi si aggiunge tosto « durch die hinzugefügte Betrachtung der Grösse des Werks der Begriff der unermesslichen Macht des Urhebers » (II, 117). E in nota K. aggiunge (ibid.):

[50] wenn ich die Ränke, die Gewalt und die Scene des Aufruhrs in einem Tropfen Materie ansehe und erhebe von da meine Augen in die Höhe, um den unermesslichen Raum von Welten wie von Staübschen wimmeln zu sehen, so kann keine menschliche Sprache das Gefühl ausdrücken, was ein solcher Gedanke erregt, und alle subtile metaphysische Zergliederung weicht sehr weit der Erhabenheit und Würde, die einer solchen Anschauung eigen ist.

§ 15. Riassumiamo brevemente quanto di nuovo ci apporta il *Beweisgrund,* rispetto ai concetti e ai termini della *Allgemeine Naturgeschichte.*
1) La geometria è capace di una bellezza a lei propria, coincidente con la sua interna finalità. 2) Anche gli esseri viventi sono ordinati mediante una bella finalità (si noti però che, nel *Beweisgrund,* f i n a l i t à è solo un tipo particolare di meccansimo naturale in quanto guidato da un intel-

letto che lo dirige, ma secondo la causalità fisica; v. p. es. II, 110). 3) Tale finalità e bellezza sono connesse col problema del caso, *das Zufällige.* 4) Alla bellezza si aggiunge la contemplazione della grandezza, sublimità e dignità dell'universo, che fa pensare alla potenza del Creatore (inquadreremo solo più tardi questo spunto, a proposito delle *Beobachtungen*, ove il Sublime verrà più ampiamente trattato). 5) Bellezza e ordine si esprimono col termine armonia e sembrano strettamente connessi alla utilità. 6) La bellezza ispira *Bewunderung* ed *Erstaunen* (vedi già § 2 comma 3), ove si accenna a una « meraviglia della ragione »). 7) Compare il termine *Physikotheologie.*

La grossa questione, che abbiamo rimandata a questo punto, è però la prima che dobbiamo impostare: come si giustifichi culturalmente questa connessione di estetica e di teleologia. Possiamo ritenere che quanto abbiamo già mostrato nella metafisica e nella estetica del tempo rispetto alla connessione tra bellezza, ordine, armonia, perfezione, concordanza ecc. ci serva a documentare una simile impostazione del problema, perchè appunto la prova teleologica della esistenza di Dio si fondava su tali elementi di perfezione, armonia, ecc. Ma dobbiamo considerare la cosa più da vicino.

Non intendiamo rifare la storia dell'idea della finalità dell'universo e della conclusione ad un Creatore intelligente, che ne viene tratta; ma solo vogliamo accennare a ciò che, in tali riflessioni, implicava espressamente o avviava al concetto di bellezza. Si tratta quindi anche di accennare alla storia del concetto di bellezza della natura nell'epoca in questione. Dobbiamo però qui introdurre una distinzione che, se spesso di fatto sfumata e abolita, ci serve a isolare più esattamente l'aspetto che ci interessa ora. Quella cioè tra la tradizione metafisica, di origine notoriamente platonica, della idea di un universo armonioso e bello in quanto oggetto in generale di una astratta contemplazione intellettuale, e l'altra tradizione, di origine artistica e letteraria, di interesse per scene, descrizioni e ambienti che rappresentano la natura, in quanto un luogo particolare di essa è specialmente piacevole perchè richiama appunto ad una natura non artefatta, o presa per tale, come opposta all'ambiente creato dalla civiltà; e che può essere oggetto di una locale e reale contemplazione visuale, auditiva ecc. Anche questo secondo elemento comparirà in K., ma più tardi, e perciò ne documenteremo più tardi la genesi.

La prima tradizione che è, come abbiamo detto, di origine platonica, perdurerà attraverso tutta la Scolastica, per riaffiorare nella Rinascenza italo-spagnola, in LEIBNIZ e nei platonizzanti inglesi; attraverso questi ultimi, come attraverso dei leibniziani quali BODMER e BREITINGER, il motivo si fonderà teoricamente con la seconda tradizione di cui abbiamo parlato, per procedere di pari passo con essa nel K. maturo, in MENDELSSOHN e in altri, per riprendere poi, *mutatis mutandis*, il soprav-

vento sul secondo motivo, ad esempio in uno SCHELLING e in uno SCHOPENHAUER, e per sparire poi, sembra, definitivamente.

§ 16. Quanto al secondo motivo, bisogna introdurre una ulteriore distinzione: quella tra gusto letterario e artistico per tale oggetto, e teorizzazione di tale gusto come filosofia dell'arte. Il gusto per le scene naturali è, checchè si dica, già presente nell'idillio e nel romanzo greco, e non ne mancano le tracce nella pittura egiziana e pompeiana; è noto come la Rinascenza segnasse un *revival* di tale interesse diretto, per quanto sarebbe utile chiarire quanto già nella tradizione poetica medioevale in materia potesse non essere puro *topos*. Ove è certo che una ispirazione diretta dalla natura è già innegabile almeno nella pittura del '400 fiammingo. Però è pacifico che il senso arcadico della natura come contrapposta all'ambiente civilizzato è cosa rinascimentale, e che dal Rinascimento viene a svilupparsi sempre maggiormente per trionfare nel XVIII secolo, ed accentuare ivi l'aspetto selvaggio e vergine della natura stessa (peraltro già presente in un Patinier e in un Salvator Rosa) che preluderà alla moda romantica.

Quanto alla teorizzazione di tale gusto, che è appunto quello di cui ci interesseremo più tardi, anticipiamo sinora che essa trova impropriamente le sue origini nella teoria aristotelica della mimesi, e nella sua sopravvivenza continua, che si prolungherà fino alla sua scomparsa verso la fine del XVIII secolo. La bellezza dell'arte vale in quanto imitazione di oggetti naturali: il che dapprima, cioè fino alla fine del '600, significa sopratutto che si tratta di trascegliere dalla natura degli oggetti belli, e di copiarli esattamente (solo sul principio del '700 tenderà ad accentuarsi l'idea che il piacere deriva dalla abilità dell'esecuzione dell'imitazione, e che quindi la bellezza di per sè dell'oggetto imitato è, entro certi limiti, secondaria). Ciò implica però ovviamente che vi sono oggetti naturali, e perciò anche scene naturali, belli in quanto oggetto di una contemplazione principalmente visiva. Ma abbiamo detto che questa può considerarsi impropriamente l'origine della teorizzazione di quel gusto; infatti tali oggetti belli non comprendono specialmente gli elementi arcadici cui abbiamo accennato, e non distinguono tra prodotti della natura, prodotti della civiltà, ed eventi puramente umani e psichici. Inoltre vanno molto al di là della qualità visuale e auditiva propria della contemplazione di una certa prospettiva naturale, teorizzando l'edificante, il tragico e il patetico della natura umana, e complicando il tutto con la considerazione metafisica propria della prima tradizione cui abbiamo accennato. È difficile pretendere che tali limiti fossero sorpassati di fatto dallo stesso LONGINO, che però fornisce la base di tale superamento, come dimostra la sua fortuna in quel XVIII secolo, che segna il reale inizio della

teorizzazione del piacere tratto dalla contemplazione di una natura arcadica o selvaggia. Tale sviluppo, nato principalmente nell'Inghilterra della prima metà del '700, e dilagato nella seconda metà del secolo in Germania, è quello che ci preoccuperemo di documentare a suo tempo.

Abbiamo voluto ricordare questi fatti, che presi uno ad uno sono *matter of course*, tanto che non ci preoccupiamo di giustificarli con richiami precisi, per chiarire alcune distinzioni molto utili e che avremmo potuto ritenere ovvie, se spesso non ne avessimo sentito la mancanza in lavori di storia dell'estetica. È evidente che, per rendersi conto della funzione e dello sviluppo di qualunque concetto, è necessario penetrare nelle sfumature della sua origine e della tradizione che lo ha formato. E in K., a questo proposito, confluiranno materiali, come abbiamo visto, che recano le tracce delle provenienze più diverse, di ciascuna delle quali dobbiamo tener conto, se vogliamo poter capire le diverse implicazioni e i diversi sviluppi di concetti apparentemente analoghi.

§ 17. Una molto sommaria ma utilissima storia del *Teleologischen Gottesbeweises* si trova nel lavoro del KÄSTNER, 1907. Rinunziamo ad accennarvi anche brevemente, e passiamo ad integrarla documentando l'aspetto estetico della questione. (Vedere anche BUSH, 1942).

Già per PLATONE, come vedemmo, la bellezza del mondo fa concludere a Dio, da cui essa deriva; Dio ha creato il più bello e l'ottimo dei mondi possibili (cfr. WALTER, 1893, pgg. 313, 357). Quantunque tale identificazione tra bellezza e finalità lasci spesso posto all'affermazione di una certa discrepanza (ibid., pgg. 347, 372). Basta ricordare, nella tradizione platonica, il nome di PLOTINO. Nella Scolastica troviamo già ISIDORO DI SIVIGLIA entusiasmato dalla bellezza dell'universo (cfr. DE BRUYNE, 1946, I, 77. Per ulteriori riferimenti in materia vedere i rinvii sotto il termine *univers* nell'indice analitico di tale opera). Secondo UGO DA S. VITTORE la bellezza della natura dimostra la saggezza del creatore (ibid., II, 209). Per BERNARDO SILVESTRO alla bellezza della natura corrisponde quella dell'uomo, come a un macrocosmo corrisponde un microcosmo (ibid., II, 275), e per ALAIN DE LILLE il Creatore dipinge le belle forme del mondo sensibile secondo l'esempio del mondo spirituale (ibid., II, 297). GUGLIELMO DI CONCHES afferma che, nell'arte, l'uomo imita la creazione del mondo fatta dall'intelligenza divina (ibid., II, 383), tema che riaffiora in TOMMASO D'AQUINO, a proposito del quale il DE BRUYNE così si esprime (ibid., III, 316):

[51] Pour Saint Thomas d'Aquin comme pour ses prédécesseurs, l'activité artistique de l'homme se définit tout d'abord en fonction de l'activité créatrice de Dieu. La nature, en effet, est le chef d'œuvre de Dieu qui se la représente et la réalise par sa seule puissance intellectuelle. L'œuvre d'art, conçue grâce à l'intelligence d'un artiste plongé dans l'expérience et réalisée par sa volonté

qui se heurte à une matière préexistante, rassemble d'une certaine façon à la forme naturelle... L'artiste, comme Dieu, agit en vue d'une fin et par conséquent il ordonne toute une multiplicité d'éléments en fonction du but. C'est pourquoi l'art humain, comme la création divine, a pour resultat la production d'un ordre ou d'une forme organisée (1).

Questa connessione tra creazione divina, creazione umana, e organicità del prodotto dovremo tenerla presente anche per la storia di altri concetti.

Secondo LEONE EBREO, la bellezza della creazione rispecchia la bellezza del suo Creatore ([1535], 1929, pg. 67), poichè « la belleza del Mondo inferiore, procede del mondo spirituale ne le forme » (ibid., pg. 105). Per FRAY LUÍS DE GRANADA e per NIEREMBERG la bellezza del Creatore si riflette in quella delle Creature: nella bellezza dell'Universo si riconosce Dio (MENÉNDEZ Y PELAYO, 1884, pgg. 134 sgg. e 167 sgg.). Secondo FRAY BARTOLOMÉ DE MEDINA (1582) « Percibida la bontad ó la hermosura [*della natura*], engéndrese immediatamente el amor, como si una oculta voz de la naturaleza nos advirtiese de la armonía que tienen con nuestras facultades » (trad. e cit. da MENÉNDEZ Y PELAYO, 1884, pg. 189).

Fondamentali sono i passaggi del *Criticón* di GRACIÁN (1650-53) in cui egli allude alla bellezza teleologica del creato, e fa di finalità e ammirazione estetica una sol cosa. Vi si legge (1, III, *La hermosa naturaleza*):

[52] Realza el gusto a reconoscer aquella beltad infinita del Creador, que en esta terrestre se representa, infiriendo que, si la sombra es tal, ¡ cual será su causa y la realidad a quien sigue! (*Obras*, 1944, pg. 438 B).

Egli loda inoltre, insieme a molte altre considerazioni su cui torneremo tra breve, la « hermosura provecha » dei monti, e la loro « hermosa varietad » (ibid., pg. 443 *A*), vedere anche: BENTLEY [1692], 1836-38.

CLAUBERG scrive: « forma, id est, pulchritudo, quae nomen ei indidit, ad partes habito respectu, Mundo tribuitur » (*Physica contracta*, § 386, 1691, pg. 17).

§ 18. Il testo più classico che testimonia di un simile atteggiamento è forse negli *Entretiens* di FONTENELLE. Egli comincia col magnificare la bellezza della notte, e del cielo stellato che essa rende visibile (4ª Ed., 1698, pgg. 2-3), e scrive ad esempio:

[53] Il est surprenant que l'ordre de la Nature, tant admirable qu'il est, ne roule que sur des choses si simples... Assez de Gens ont toujours dans la teste un faux Merveilleux envelopé d'une obscurité qu'ils respectent (pg. 19).

(1) « ... ars imitatur naturam... Eius autem, quod ars imitatur naturam, ratio est, quia ab aliquo principio intellectivo tota natura ordinatur ad finem suum, ut sic opus naturae videatur esse opus intelligentiae, dum per determinata media ad certos fines procedit: quod etiam in operando ars imitatur » (TOMMASO, *Phys.*, II, 4). Il passaggio si ritrova in ZUCCARI (1607, I, 10, pgg. 59 sgg.).

[54] La nature est d'un épargne extraordinaire; tout ce qu'elle pourra faire d'une manière qui lui contera un peu moins, quand ce moins ne serait presque rien, soïez seurs qu'elle ne le fera que de cette manière-là. Cette épargne neammoins s'accorde avec une magnificence surprenante qui brille dans tout ce qu'elle a fait. C'est que la magnificence est dans le dessein, et l'épargne dans l'execution. Il n'y a rien de plus beau qu'un grand dessein que l'on execute à peu de frais (pgg. 30-31).

Per BATTEUX, l'uomo

[55] comprit que l'ordre, la variété, la proportion tracées avec tant d'éclat dans les ouvrages de la Nature, ne devaient point nous élever seulement à la connoissance d'une Intelligence suprême; mais qu'elles pouvoient encore être regardées comme des leçons de conduite, & tournées au profit de la société humaine ([1746], ed. 1764, pg. 74).

In Inghilterra, ADDISON dichiara la sua ammirazione per la molteplicità, grandezza, e infinità della natura (VON STEIN, 1886, pg. 141. Vedi anche *Spectator*, 21 Giugno [2 Luglio] 1712, fogli III e IV).

SHAFTESBURY, per parte sua, parla di una universale unità, collegamento e accordo (*Sympathy*) tra le cose; l'opposizione delle forze della natura giunge all'armonia attraverso un piano unitario; egli difende lo « admiring natural beauties, or whatever in the order of things is according to just design, harmony, and proportion » (*Characteristics*, ed. di Basilea, 1790, II, pgg. 76 sgg. Cfr. MENZER, 1911, pgg. 34-35). I *Discourses* (1719) dei due RICHARDSON recano un passo molto caratteristico, che ci dimostra come nell'ambiente stesso fosse cosciente la distinzione, che abbiamo formulata, tra bellezza naturale e metafisica:

[56] That the pleasure of *Conoissance* is a Virtuous, and Useful one... appears by what has been said...

What is Beautiful, and Excellent is naturally adapted to Please; but All Beauties, all Excellencies are not naturally seen. Most Gentlemen see Pictures, and Drawings as the Generality of People see the Heavens in a Clear, Stairy Night, they perceive a sort of Beauty there, but such one as produces no great Pleasure in the Mind: but when one considers the Heavenly Bodies as other Worlds, and that there are an Infinite Number of these in the Empire of God, Immensity; and Worlds which our Eyes assisted by the best glasses can never reach... When one thus views this vast prospect, the Mind is Otherwise affected then Before, and feels a Delight which Common Notions never can administer (*Discourses*, 1719, pgg. 197-99).

Si noti però che K. poteva aver letto le opere dei RICHARDSON solo attraverso la traduzione francese apparsene ad Amsterdam nel 1728; ma tale edizione conteneva anche il *Discours sur le Beau Idéal* di TEN KATE, il cui influsso su K. si nota solo non prima del '64-'65 (cfr. § 72).

Onde si può forse escludere una sua conoscenza diretta dei RICHARDSON anteriormente a tale epoca.

Uno dei testi principali per la dottrina della bellezza teleologica della natura è « On the Beauty of the Universe » del NEEDLER, anteriore al 1718. Vi si dichiara che la miglior prova della esistenza di Dio è la bellezza dell'Universo (1728, pg. 63 sgg).

Anche molto esplicito è HUTCHESON nella *Inquiry* del 1725, che citiamo nella traduzione tedesca apparsa proprio nel 1752. A conclusione delle sue disquisizioni estetiche egli scrive:

[57] Hier wollen wir anmerken, « dass ein vernünftiges Wesen einer wirkenden Kraft fähig seyn kann, ohne die Absicht zu haben eine besondere Gestalt hervor zu bringen, und sowohl mit Absicht und Vorsatz *irreguläre* und *ungleiche* Gestalten sowohl als *reguläre* und *gleiche* hervor zu bringen im Stande ist, und hieraus folget, dass, obgleich *Regelmässigkeit*, *Verbindung* und *Gleichformigkeit* in dem *Weltgebäude* eine richtige Vermuthung für eine *Absicht* giebt, doch das Unregelmässige keine Vermuthung für das Gegentheil geben kann (pg. 69).

Dio è considerato da lui il *Werkmeister der Natur* animato da una *wohlwollende Absicht und Weisheit* (pg. 71). Ma l'importante è appunto che egli è giunto a tanto attraverso considerazioni estetiche, ove anche per lui *Schönheit* è sinonimo di *Regelmässigkeit*, di *Uebereinstimmung* e di *Einheit* (pgg. 9, 14, 34). E una mentalità simile si rintraccia egualmente nell'*Alciphron* di BERKELEY (III, 10 e 11).

Non ci resta che esaminare lo sviluppo di queste idee in Germania. Già vedemmo come LEIBNIZ fosse del tutto in un simile ordine di idee (cfr. citaz. [7] e [8]). In *Von der Glückseligkeit* egli insiste ancora: « die Schönheit der Natur ist so gross, und deren Betrachtung hat eine solche Süssigkeit... » (ed. ERDMANN, pg. 673). Nella *Théodicée* (1710), § 416, la bellezza è equiparata a bontà e finalità. In *De la Liberté* la « beauté de l'univers » è identificata alla « finalité des choses » (ed. FOUCHER DE CAREIL, pg. 178). In una lettera all'ARNAULD (ed. JANET, I, pgg. 593-610) egli scrive:

[58] ... les ouvrages de Dieu sont infiniment plus grands, plus beaux, plus nombreux et mieux ordonnés qu'on ne croit communément; ... la machine ou l'organisation, c'est à dire l'ordre, leur est comme essentiel jusque dans les moindres parties.

Più tardi, il famoso HALLER (un poeta favorito di K.), così sensibile alle singole bellezze naturali, accennava come in esse si ritrovasse la bellezza della t o t a l i t à della natura (FLEMMING, 1931, pg. 96). MEIER sostiene, nella *Vernunftlehre* del 1752 (§ 36), che l'universo è l'opera d'arte più perfetta, perchè è una *Zusammenstimmung* di parti al piano del Crea-

tore, edificio di cui solo l'Architetto comprende distintamente la perfezione (cfr. SOMMER, 1892, pg. 29). Negli *Anfangsgründe* del '48-'49-'50 (II, pg. 150) sostiene che la natura è tutta meravigliosa, e che lo studio di essa è un crescente piacere. Quanto a REIMARUS, basti ricordare la cit. [14]. BAUMGARTEN, che già nelle *Meditationes* del 1735 (§ 71) aveva paragonato l'ordine della poesia con l'ordine del mondo, e il poeta al creatore del mondo (ibid. § 68), nella *Aesthetica* del '50-'58 afferma che una bella visione naturale ci ispira la convinzione che esista un Ente a noi amico che l'abbia predisposta (VON STEIN, 1886, pg. 356). E, proprio nel '51, il MAUPERTUIS, (che K. cita nel *Beweisgründ*, II, 115) nel suo *Essay de Cosmologie* partiva dalla contemplazione dell'universo per concludere ad un essere supremo (cfr. CAMPO, 1953, pgg. 304-05). SULZER afferma che la Creazione dimostra attraverso il suo piano armonico le intenzioni del Creatore (1750, pgg. 89 sgg.), ed incita ad elevare l'animo al disopra degli oggetti terrestri, per meravigliarsi della immensità delle opere del Creatore, presente nella sua Creazione (1754, pgg. 410 e 424). MENDELSSOHN poi, nei *Briefe ueber die Empfindungen* del 1755, affermava (nella III lettera) la bellezza della natura come tutto (già tinta del senso del sublime), nel rapporto di unità e molteplicità, di *Ganz* e *Teile*. Introducendo però in seguito (V lett.) una distinzione tra bellezza e perfezione che, K. per ora non coglie. HOME sviluppava, nel 1762, delle idee ancora più suggestive. Partendo dalla contemplazione della bellezza di singoli oggetti naturali, e passando per la considerazione metafisica della interna finalità dei viventi, estendeva la sua ammirazione estetica a quella della connessione dell'universo, come del sistema solare (HOME, 1762, III, pgg. 426, 428), e continuava:

> [59] Nature hath a wonderful power of connecting systems with each other, and of propagating that connection through all her works (ibid., III, pg. 429).

Piante animali vivono gli uni mediante gli altri (ibid., III, pg. 430).

§ 19. Crediamo di avere con ciò soddisfatto l'esigenza di inquadrare i rapporti tra teleologia e bellezza in generale; veniamo ai punti più particolari, e anzitutto alla finalità e bellezza della geometria. In ARISTOTELE si incontra già una bellezza dei rapporti matematici, ma chiaramente disgiunta dal concetto di teleologia (cfr. WALTER, 1893, pg. 549). PASCAL, viceversa, vi si oppone:

> [60] Comme on dit beauté poétique, on devrait aussi dire beauté géometrique, et beauté medicinale; mais on ne le dit pas; et la raison en est qu'on sait bien quel est l'objet de la géometrie, et qu'il consiste en preuves, et quel est l'objet de la médecine, et qu'il consiste en la guérison; mais on ne sait pas en quoi consiste l'agrément, qui est l'objet de la poésie ([1670] ed. BRUNSCHWICG 33 [129]).

CROUSAZ dedica il cap. VIII del suo *Traité* (1715) alla « beauté des Sciences », affermando, oltre alla bellezza dell'ordine fisico del creato, diversità nell'unità, e irregolarità nell'ordine (pg. 93), anche in particolare la bellezza della matematica (pg. 100). Il bello, per DIDEROT, non consiste che nella conoscenza di rapporti, di proporzioni (WOLF, 1923, pg. 69). Ma è forse indubbio che le dottrine di K. dipendono dalla traduzione tedesca (1762) della *Inquiry* di HUTCHESON. Il *III Abschnitt* di essa, *Von der Schönheit der Lehrsätze,* sostiene (pg. 34):

[61] dass die *Einheit* oder Uebereinstimmung unendlich vieler Gegenstände mit dem allgemeinen Lehrsatze, der Grund der Schönheit oder des Vergnügens sey, das ihre Entdeckung begleitet.

(l'ispirazione tratta da questo punto sarà più tardi da K. ben altrimenti sfruttata). Egli aggiunge quindi (pg. 35) che le proposizioni matematiche sono belle, a differenza di quelle metafisiche, analitiche e astratte.

In Germania, il GOTTSCHED si oppone alla « bellezza della geometria ». Infatti, il gusto è proprio delle Arti:

[62] Aber niemals habe ich noch vom Geschmacke in der Arithmetik und Geometrie, oder in andern Wissenschaften reden hören, wo man aus deutlich erkannten Grundwahrheiten die strengsten Demonstrationen zu machen vermögend ist. In solchen Wissenschaften aber, wo das deutliche und undeutliche, erwiesene und unerwiesene noch vermischt ist, da pflegt man auch wohl von Geschmacke zu reden... So bald eine Sache allgemeinen Beyfall erhält, und für etwas demonstriertes gehalten wird: so bald hört man auch auf, sie zum Geschmack zu ziehen ([1730], ed. 1742, pgg. 120-21).

Le opinioni in materia erano dunque alquanto divise.

§ 20. Non ci resta quindi che passare alla documentazione delle fonti dell'altro punto specialmente interessante, cioè la bellezza e finalità della natura particolarmente riferita agli esseri viventi, sia dal punto di vista estetico che da quello teleologico. Il DE BRUYNE ha riscontrato una connessione tra la bellezza della natura, e l'organismo, nel *Timeo* (1952, pg. 76 sgg.). Il BRUNSCHWICG (1949) crede di poter rintracciare già in ARISTOTELE un rapporto tra opera d'arte e organismo (pg. 144). Questo è esatto se per opera d'arte s'intende, secondo il senso originario più generale di « arte », una qualunque produzione umana (dall'oggetto funzionale all'oggetto artistico, tema invero assai ovvio e generale; cfr. ARISTOTELE, *Phys.*, II, 8, 199 a 15).

Per gli STOICI, la bellezza del corpo umano dipende dalla *sympatheia* o accordo dei diversi organi, sia in senso utilitario che decorativo (DE BRUYNE, 1952, pg. 239). Per LEONE EBREO, elemento della bellezza di

un oggetto è che le sue parti siano « ben disposte a le sue proprie operationi & fini » ([1535], 1929, pg. 104).

GRACIÁN nel 1650-53 reca passi decisivi in proposito, invero più nel senso di quella che K. chiamerà più tardi la « teleologia esterna ».

[63] Lo que yo mucho admiraba y aún lo celebro... es este tan admirable concierto con que se mueve y se governa tanta y tan varia multitud de criaturas, sin embarazarse unas a otras, antes bien dándose lugar y ayudándose todas entre sí... qualquiera cosa criada tiene su centro en orden al lugar, su direción en el tiempo y su fin especial en el obrar y en el ser. Por eso verás que están subordinadas unas a otras, conforme al grado de su perfección... (*Obras*, 1944, pgg. 439 B, 440 A).

Le piante sono utili agli animali, entrambi all'uomo.

CLAUBERG scrive: « Major itaque corporum viventium *pulchritudo* est, qua tenus e varietate quidem ea aestimatur » (*Theoria corporum viventium*, § 8, 1691, pg. 163). Per CROUSAZ (1715) la bellezza di un organismo vivente dipendeva dalla sua adeguatezza al proprio scopo appunto come migliore attitudine alla sopravvivenza biologica (cfr. VON STEIN, 1886, pg. 185 sgg). A tale visione si opporrà invece decisamente HUTCHESON nel 1725 (ibid.). La bellezza di un essere vivente dipende sì, secondo lui, da una intenzione del Creatore, ma volta al fine estetico di creare una piacevole apparenza in base a un certo ordine, proporzione, e regolarità; indipendentemente però da fini biologici.

CRUSIUS (1745, § 185) menziona « der wohl angerichtete Bau des Leibes an Menschen und Thieren » insieme ai prodotti delle arti belle, come partecipi della « idealische Vollkommenheit ». Quanto al SULZER, basta pensare alla citata operetta del 1750 (pgg. 1-27).

La finalità dei viventi, come prova dell'esistenza di Dio, si era venuta esplicitando nei lavori di R. BENTLEY, H. M. HALE, J. RAY, SHAFTESBURY, J. HERVEY e specialmente di WILLIAM DERHAM (cfr. KÄSTNER, 1907, pgg. 45, 46, 58, 59, 60. Su DERHAM cfr. RAVEN, 1950[2]). Quest'ultimo sembra essere stato uno dei primi ad introdurre il termine di Fisico-teologia, nella sua *Physico-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God, from his Works of Creation*, London, 1713. L'opera ebbe in 50 anni 12 edizioni (cfr. RORETZ, 1922, pg. 149, e WILLEY, 1940, pg. 39). Ad Hamburg usciva nel 1750 la seconda edizione della traduzione tedesca (del WIENER) di quest'opera, e nel 1765 a Dresda un'altra edizione. Nel 1715 il DERHAM pubblicava a Londra una *Astro-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from a Surwey of the Heavens*, che aveva almeno 5 edizioni fino al 1732; nel quale anno veniva tradotta in tedesco dal FABRICIUS (Hamburg 1732[1], 1764[2]). Ma il termine Fisico-teologia era già stato anteriormente usato dal RAY, di cui usciva nel 1713 a Londra

la 3ª ed. di *Three Physico-Theological Discourses* (postuma, a cura del Derham. La seconda edizione fu anteriore al 1703). Ray e Derham sono citati nel *Beweisgrund* (risp.: II, 104 e 160).

Il già menzionato J. Ray aveva, in un'altra sua opera del 1691, affermato la insufficienza delle leggi meccaniche a spiegare gli esseri viventi, e ne aveva tratto varie considerazioni di tipo fisico-teologico (cfr. Willey, 1940, pg. 36).

Simili idee si incontrano, in Francia, presso Fénelon, e più tardi in Buffon, nel '51 in Maupertuis (cfr. Campo, 1953, pg. 305), e nei Paesi Bassi presso Nieuwentyt (Kästner, 1907, pg. 48). In Germania Crusius, Reimarus, Haller e Gellert avevano fatto loro eco (ibid., pgg. 50, 52, 61). Un certo H. Zorn pubblicava a Schwabach nel 1743 una *Pethinotheologie,* deducendo tra l'altro una fisicoteologia moraleggiante dalla bellezza dei colori degli uccelli (cfr. Roretz, 1922, pg. 148). Del pari Fr. Chr. Lesser pubblicava a Lipsia nel 1738 (1740^2) una *Insektotheologie,* mostrando nella struttura finalistica degli insetti una prova della saggezza e bontà del Creatore (Kästner, 1907, pg. 50). E la lista potrebbe continuare. Ci soffermeremo solo su una personalità molto vicina a K., il Crusius, il quale, tra le prove della esistenza di Dio, adduce che:

> [64] Wir treffen in der Welt eine ordentliche und regelmässige Verknüpfung und Folge der Dinge an, welche uns augenscheinlich darauf führet, dass sie nach Ideen gebildet sey, und eine verständige Ursache habe (1745, § 221, cit. dalla ed. 1766).

Che vi sia *Ordnung* e *Regelmässigkeit* è provato come segue: 1) « *Die Maschinen, welche die Natur* erzeuget, nemlich die Thiere, Pflanzen un Baüme, *sind, dafern sie zu einerley Art gehören, in allen wesentlichen Theilen einander ähnlich* »; 2) anche ogni singolo organismo ha, indipendentemente da paragoni con altri membri della sua specie, un ordinamento a parte; 3) « Die verschiedenen Theile der Welt beziehen sich immer auf einander » (ibid., § 222). Ma il mondo è qualcosa di meglio che una macchina, è il regno di Dio (ibid., § 382). Per ciò che riguarda più specialmente la teleologia nel regno vegetale, N. Grew se ne occupava ad esempio nella sua *Anatomy of Plants* (London, 1682).

Proprio alla vigilia dello scritto di K., Home riprendeva, nella sua opera del '62 (tradotta in tedesco nel 1763-66), il tema della finalità dei viventi da un punto di vista specificamente estetico, esprimendo la sua meraviglia a proposito dei collegamenti dei molteplici sistemi nelle piante, e nel corpo animale ed umano (cfr. von Stein, 1886, pg. 212). Egli scrive: « When we examine the internal structure of a plant or animal, a wonderful subtility of mechanism is displayed... » (1762, III, pg. 426): egli intende la struttura dell'organismo come unione di unità e molteplicità.

Questa organizzazione si estende ai grandi corpi (sistema solare, ibid., pg. 428) e alla connessione dei diversi sistemi tra loro, per sboccare nella estetica metafisica che abbiamo di lui riferito nel § 18. Interessante è questa connessione tra finalità dell'organismo e finalità del creato, e ancor di più la tinta estetica del tutto.

§ 21. In conclusione, l'ambiente pullulava letteralmente delle idee di cui si trova eco nel *Beweisgrund* kantiano. Ci troviamo così ad avere illustrati i commi 1), 2) e 7) del § 15.

Quanto al concetto di casualità (comma 3) come connesso alle riflessioni teleologiche, anch'esso è motivo quasi generale dei fisico-teologi. La considerazione teleologica vale infatti a fornire una *ratio* di quel casuale, che le leggi meccaniche della natura non valgono a spiegare, e che appunto ci costringe alla teleologia. La bellezza della natura, l'ordine extra-meccanico degli organismi, non possono esistere per caso, ma appunto accennano ad un saggio Creatore. Basti ricordare, per tale insufficienza delle leggi meccaniche della natura, e per il rinvio del casuale residuo ad una spiegazione teleologica, alla II Prop. dell'*Essay de Cosmologie* di MAUPERTUIS, del 1751 (cfr. anche CASSIRER, 1922, II, pg. 426), che abbiamo visto citare da K.

Veniamo al comma 5) del § 15. Per la nozione di utilità non dobbiamo che riferirci, per questo suo significato metafisico, a quella di finalità. Vi aveva insistito sopra specialmente GRACIÁN (« ¿ quien no admira, quien no celebra tanta hermosura [*della creazione*] junta con tanto de provecho? ». *Obras*, 1944, pg. 438 B). Del resto già sia CICERONE (DE BRUYNE, 1953, pg. 27) che MARCO AURELIO (ibid., pgg. 214-15) avevano insistito sul lato utilitario della bellezza. Quanto al termine armonia in estetica e in teleologia, ne incontrammo esempi tra l'altro nelle citazioni [7] e [12]. Il concetto era corrente nella estetica greca (DE BRUYNE, 1952, pg. 18 sgg.), e dopo di allora era divenuto patrimonio comune della teoria dell'arte e della poetica, e specialmente della musica. Basti pensare al BATTEAUX ([1746] ed. 1764, pg. 179) che parla a lungo della armonia nella poesia.

Aggiungiamo che in BAUMGARTEN essa è identificata a *nexus*, a *Zusammenhang* (*Metaph.*, § 48) e a *Uebereinstimmung* (§ 448). Il termine è frequente anche nella estetica inglese: basti ricordare che HUTCHESON intitolava la seconda edizione (del '26) della sua *Inquiry*: *An Inquiry concerning Beauty, Order, Harmony, Design*... Continuando a proposito del comma 5), venendo alla *Bewunderung* come elemento estetico, non è difficile rintracciarne le molto diffuse tracce nell'estetica del tempo. Il concetto è strettamente apparentato a quello di novità, della cui piacevolezza parlano già TOMMASO D'AQUINO (*Summa Theol.*, II, I, 1, 232, A 8), DESCARTES (*Traité des Passions*, Art. LXXII-LXXVIII),

BACONE (*Advancement*, II, IV, 2), HUARTE, HOBBES (*Leviathan*, I, 8, e *Auswer to Davenant*, in: *Critical Essays of the XVII Cent.*, ed. E. SPINGARN, Oxf., 1904, II, 63) e W. CHARLETON (1669, cfr. THORPE, 1940, pg. 185). Quasi ogni trattato di estetica del '700 tedesco conteneva un capitolo sul *Neue*. Ma veniamo più precisamente al « meraviglioso », concetto anch'esso enormemente diffuso e che abbiamo incontrato spesso. Basti ricordare la fortuna di questo termine nell'Italia barocca (MARINO: « è del poeta il fin la maraviglia »), nella Spagna del *Siglo de Oro*, ove GRACIÁN la teorizza ampiamente (« Y si la admiración es hija de la ignorancia, también es madre del gusto ». *Obras*, 1944, pg. 437 A), nella Rinascenza francese (CHAPELAIN, cfr. DE BRUYNE, 1951, pg. 112), e nella Francia del *Grand Siècle*: l'*admiration*, fondamentale nel *Traité des Passions* di DESCARTES, si accorda colla formula estetica di CORNEILLE (cfr. VON STEIN, 1886, pg. 35). In LE BOSSU (1575) compariranno del pari l'*admirable* e *le merveilleux* (ibid., pg. 65). ADDISON reclama il non visto, l'inaudito, lo stupefacente (ibid., pg. 130), e il concetto di *wonderful* sarà di uso quasi universale nell'estetica del '700 inglese (cfr. THORPE, 1937). Il DERHAM scriveva, nella citata *Astro-Theology* (1715): « The Heavens declare the Glory of God », per la loro grandezza, numero, ecc.; e noi ne ammiriamo la « prodigious Magnitude » (pgg. 5, 25). Egli si richiama a CICERONE e a SENECA (pg. 204 sgg.). Il meraviglioso è poi motivo essenziale della teoria del sublime, in Francia, in Inghilterra e in Germania: vedere §§ 36-41. Ancora in Francia, ritroviamo il meraviglioso intellettuale in BUFFON (*Discours de réception*, 1753; cfr. VON STEIN, 1885, pg. 70) e in BATTEUX ([1746] 1764, pg. 258). In Isvizzera BODMER (1727) e BREITINGER (1740) reclamavano anch'essi lo straordinario e il meraviglioso (BING, 1934, pgg. 74 e 90) (1). BAUMGARTEN dedicava, dal canto suo, la *Sect.* XLVIII della sua *Aesthetica* (1750-58) alla *Thaumaturgia Aesthetica*. E la lista dei rinvii potrebbe continuare quasi all'infinito, soprattutto se aggiungessimo alla *Bewunderung* in senso più strettamente estetico la generica meraviglia di fronte all'ordine del Creato, comune nei teleologi del tempo.

Poche voci si leveranno contro il meraviglioso in estetica: ricordiamo quella di J. A. SCHLEGEL (cfr. BIEBER, 1912, pg. 25). Ma per il resto esso sarà, quale *das Neue*, ecc., motivo abbastanza costante dei trattati fino a tutto il terzo quarto del secolo. Poi andrà attenuandosi soprattutto in K., ove, nella *Krit. d. U.* resterà appannaggio delle scoperte scientifiche e sparirà dal dominio dell'estetica vera e propria.

§ 22. Siamo dunque al termine delle illustrazioni ambientali che ci conviene dare già da ora del repertorio estetico del *Beweisgrund* (ripetiamo

---

(1) BODMER aveva addirittura dedicato un saggio a questo concetto (1740).

che inquadreremo nel capitolo seguente l'accenno al Sublime). In conclusione, non possiamo certo affermare che questo aspetto estetico del *Beweisgrund* (scritto, per altri rispetti, non privo di originalità e per nulla trascurabile — vederne l'illustrazione in CAMPO, 1953, pgg. 269-310) sia qualcosa di singolare e di nuovo; non è che un lato minore dell'opera, semplicemente mutuato dalle idee correnti in materia a quel tempo. Comunque, questo accentuarsi dei motivi estetico-teleologici, per quanto di puro riflesso, non manca di interesse per la storia interna del pensiero di K., e prelude in qualche modo alle pur molto diverse dottrine delle *Beobachtungen*; ed è indispensabile per capire il punto di partenza da cui K. svilupperà poco a poco idee proprie in materia. Ma l'insegnamento che esso ci reca è soprattutto questo: che se è inevitabile spiegare la connessione tra estetica e teleologia nel *Beweisgrund* come un puro fenomeno di influsso dell'ambiente, in primo luogo la sua sparizione nella posteriore estetica kantiana sino almeno al 1787 significherà invece una presa di posizione precisa di K. nei confronti di questo tratto metafisicheggiante dell'estetica, cosa invero abbastanza ovvia, ma che ha bisogno di una giustificazione; ed in secondo luogo la sua ricomparsa improvvisa nella *Krit. d. U.* non si potrà assolutamente spiegare come un semplice riflusso di idee giovanili causato da una nuova azione di fattori ambientali generici analoghi a quelli che determinarono tali idee nel '62, ma costituirà un problema storico a sè, e forse quello centrale della *Krit. d. U.*; problema da impostarsi in base allo sviluppo personale di K. Cosa che dovrebbe essere ovvia, ma che sembra non esserlo, se si considera il fatto che i monografi dell'argomento o non si sono assolutamente posto questo problema, o, se se lo sono posto, se ne sono sbarazzati con poche parole e, nella migliore ipotesi (cioè nel caso che non abbiano fatto appello a qualche incomprensibile sottigliezza sistematica) proprio nel modo che abbiamo scartato. Basti vedere il lavoro più recente sulla estetica kantiana, cioè quello del MENZER, 1952, pg. 110 sgg. (vederne la nostra recensione, TONELLI, 1953 [2]).

Un altro punto che vale la pena di tener presente, è il possibile inizio del diretto influsso inglese su K. in questo scritto. In generale, le idee estetico-teleologiche in esso esposte possono essere pienamente spiegate dall'ambiente tedesco e in parte francese dell'epoca, quantunque l'ambiente inglese fosse su posizioni in generale analoghe. Salvo forse che per la questione della bellezza della geometria, per cui abbiamo accennato ad HUTCHESON. Quest'ultimo verrà citato da K. (II, 300) nella *Deutlichkeit*, che fu terminata nel Dicembre del '62 (cfr. CAMPO, 1953, pg. 251) e che fu quindi composta quasi contemporaneamente al *Beweisgrund*. L'interesse di K., nato in quegli anni, per la cultura inglese, va di pari passo con la evoluzione generale della cultura tedesca del tempo. È appunto dal '55

in giù che appaiono le traduzioni tedesche delle principali opere filosofiche inglesi contemporanee (cfr. WUNDT, 1945, pg. 270 sgg.). E, per il caso specifico di K., è indubbiamente utile ricordare il primo incontro con HAMANN, fresco di un soggiorno in Inghilterra ed entusiastico anglomane (cfr. CAMPO, 1953, pgg. 203-09), nonchè l'ambiente cosmopolita della Königsberg mercantile e diplomatica (cfr. VORLÄNDER, 1924, e STAVENHAGEN, 1949).

Ad una cosa vogliamo infine accennare, come ad uno sprazzo di originalità nel K. del *Beweisgrund*: il presentare la bellezza della geometria espressamente come una qualità metafisica esistente dello spazio, invece di farne un generico oggetto di finalità razionale come le diverse verità metafisiche. Interessante precedente, da un lato, a quell'invero molto diverso significato estetico dello spazio in senso puramente psicologico che incontreremo successivamente (cfr. Capp. III e IV), e, dell'altro, alla finalità (soggettiva ma reale) delle figure geometriche della *Krit. d. U.*, che non avrà però più nulla a che vedere con l'estetica.

CAPITOLO II

ESTETICA E ANTROPOLOGIA

I. – PRELIMINARI

§ 23. Abbiamo accennato, nel precedente paragrafo, a qualche possibile indizio di una influenza inglese sul pensiero di K. (1). Tale influenza viene ad accentuarsi negli scrittarelli successivi, anzitutto in quello sulla *Deutlichkeit* (2), particolarmente per ciò che riguarda i pochi accenni di estetica in esso contenuti. HUTCHESON vi è citato (II, 300), a proposito del sentimento morale, misto a sfumature estetiche (*die Hässlichkeit einer Handlung*); mentre il resto dello scritto contiene diversi appelli alle verità prime, alla esperienza interna, ai concetti elementari. Simili problemi erano invero già vivi anche in Germania (CRUSIUS, RÜDIGER) ma venivano a corrispondere più tardi appunto a quell'aspetto della filosofia tedesca del tempo, che veniva facendosi sensibile all'influsso inglese.

---

(1) Indizi che si accentuano se si studiano le fonti morali di K. nei suoi scritti del periodo, cfr. BOHATEC, 1938, pgg. 80 sgg. Egli rinvia principalmente a SHAFTESBURY e a HUTCHESON, oltre che a ROUSSEAU.

(2) *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, [1762] 1764 (*Preuss. Ak. Ausg.*, Bd. II).

Siamo negli anni in cui si va formando, con MENDELSSOHN, la anglofila « filosofia popolare ». K. si sta evolvendo verso un nuovo ordine di idee: ordine di idee rappresentato principalmente dagli inglesi e dagli anglofili, che egli legge e cita. (Tenteremo in altra sede di fare il punto del sorgere e dello sviluppo in K. della teoria del senso interno o senso comune, e delle nozioni irresolubili; per ora, riguardo alla *Deutlichkeit,* si veda: CAMPO, 1953, pgg. 322-33-34, 327, 334, 338-39, 346).

Ora appunto, tra le nozioni in parte irresolubili, la *Deutlichkeit* menziona il Bello ed il Sublime.

[65] ... man sieht gleich zum voraus, dass es unvermeidlich sei, in der Zergliederung auf unanflösliche Begriffe zu kommen, die es entweder an und für sich selbst oder für uns sein werden, und dass es deren ungemein viel geben werde, nachdem es unmöglich ist, dass allgemeine Erkenntnisse von so grosser Mannigfaltigkeit nur aus wenigen Grundbegriffen zusammengesetzt sein sollten. Daher viele beinahe gar nicht aufgelöset werden können, z. E. der Begriff einer *Vorstellung,* das *Neben einander* oder *Nach einander sein,* andere nur zum Theil, wie der Begriff vom *Raume,* von der *Zeit,* von dem mancherlei Gefühle der menschlichen Seele, dem Gefühl des *Erhabenen,* des *Schönen,* des *Ekelhaften* u. s. w., ohne deren genaue Kenntniss und Auflösung die Triebfedern unserer Natur nicht genug bekannt sind, und wo gleichwohl ein sorgfältiger Aufmerker gewahr wird, dass die Zergliederung bei weitem nicht zulänglich sei (II, 280).

Una simile affermazione non è certo nella tradizione della estetica tedesca, e ci riporta piuttosto alla teoria di quel particolare sentimento estetico universale, che restava come residuo primo non ulteriormente razionalizzabile al fondo delle analisi psicologiche del bello di HUTCHESON (e più tardi di HOME). Tema che verrà ripreso dalla scuola inglese del « senso comune ».

§ 24. Anche nel *Versuch den Begriff der Negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen,* già terminato il 3 Giugno 1763 (cfr. CAMPO, 1953, pg. 251) ritornano i temi dell'« intimo sentimento morale » e della « legge interiore » (ibid., pg. 364). K., per la prima volta, tratta per disteso di quei problemi di psicologia, che dilagheranno nelle *Beobachtungen* su di un tono ben diverso. Anche questo interesse per la psicologia è quindi, *a posteriori,* cioè come preludio allo sviluppo nelle *Beobachtungen,* indicativo. Di estetica un solo accenno: la bruttezza è definita *eine negative Schönheit* (II, 182), cioè non come una pura privazione, come la *Unlust* è *eine negative Lust* (II, 180).

È stato supposto (dallo SCHLAPP, 1901, che la discute a pg. 43 sgg.) che una recensione apparsa anonima sul numero del 5 Marzo 1764 della *Königsberger Gelehrte und Politische Zeitung,* a proposito del libro sulla Critica di HOME, fosse da attribuirsi a K.; da altri invece essa è stata attri-

buita a Herder (v. Campo, 1953, pg. 225, nota 12). Tale opinione era stata però esclusa da K. Suphan (cfr. *Ztschr. f. deutsche Philol.*, IV, pg. 180, e la sua edizione di Herder, I, pg. xxii).

L'Accademia di Prussia, comunque, non l'ha accolta nei *Kant's Schriften*. Schlapp stesso precisa che lo stile non sembra quello di K., sebbene egli debba averne dettato i concetti al redattore. Se così fosse, sarebbe una prova di più dell'interesse di K. alla filosofia inglese. Principalmente, vi si distingue una critica del sentimento (quella di Home) della critica dell'intelletto (la logica). Il termine « critica » è naturalmente molto interessante; ma attendiamo d'incontrarne una accezione più sicuramente attribuibile per farne la storia.

Tale critica del sentimento è definita come:

> [66] die Zergliederungskunst unseres Vergnügens und unseres Verdrüsses, eine Art von Logik, welche das verworrene Spiel unserer Empfindungen unter Regeln bringt (cfr. Schlapp, 1901, pg. 43 sgg.).

Parallelismo tra critica dell'intelletto e critica del sentimento, il concetto di giuoco, le regole: come vedremo, tali idee sono del tutto nell'ambito del K. di quest'epoca. Preferiamo però non insistere su un documento così sospetto.

Ma se finora abbiamo riscontrato delle tracce della nuova atmosfera in K., essa diviene dominante nelle famose *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, terminate entro il principio dell'Ottobre del 1763 (II, 482), e pubblicate nel 1764.

In tale opera sono caratteristici: *a*) l'argomento, *b*) la *forma mentis* con cui esso è svolto, *c*) lo stile. Vogliamo esaminare ad uno ad uno questi elementi.

II. – LE « BEOBACHTUNGEN »: GENERALITÀ

§ 25. *a*) L'argomento delle *Beobachtungen*. Gli scritti di K. apparsi fino al 1763 riguardano principalmente argomenti di filosofia naturale e di metafisica (con qualche scorribanda nella logica, nella teodicea, ecc.). Ora, per la prima volta, K. affronta un argomento proprio della antropologia. E non si tratta di un fenomeno isolato, ma di un interesse reale e duraturo che si va sviluppando in lui, come dimostrano il *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* del 1764, *Von den verschiedenen Racen der Menschen* del 1775, per tacere dei più tardi articoli sulla filosofia della storia e sulle razze umane (1784, 1785, 1786), della Antropologia del '98, nonchè dei corsi universitari di antropologia, tenuti regolarmente a partire dal 1772-73 fino al 1795-96 (v. Arnoldt, IV, 1907, 1906-11, pg. 329 sgg.).

Non è questo il luogo per andare a fondo nella storia del concetto di antropologia in K., concetto che per altro qui ancora non compare. Ma è opportuno domandarsi che cosa essa significasse nella Germania del '60.

La antropologia (*Menschenkenntniss, Menschenkunde, Anthropologie*) consisteva essenzialmente in un allargamento della psicologia empirica di wolffiana tradizione alla considerazione delle differenze psicologiche dei temperamenti, delle età, dei sessi, delle nazioni e delle razze; e ad altre branche quali la psicologia del genio, la psicopatologia, la psicologia estetica, la psicologia del pensiero ecc., con qualche eventuale *excursus* nel campo della psicologia razionale. Possiamo insomma grossolanamente dire che, se la wolffiana psicologia empirica corrisponde alla odierna psicologia generale, l'antropologia corrisponde ad essa, più l'odierna psicologia comparata (cfr. Dessoir, 1902, pg. 472).

L'interesse antropologico non era in verità cosa nuova in Germania; era anzi il cavallo di battaglia della scuola del Thomasius, a cavaliere tra il XVII e il XVIII secolo. La moda era venuta di Spagna, come prova il successo di traduzioni avuto dall'*Oráculo Manual* di Gracián e dal l'*Exámen de Ingénios* di Huarte (vedere nella Bibliografia in fondo al volume: Gracián, Huarte, Farinelli 1936, Tiemann, 1936); nonchè dai moralisti francesi. L'antropologia divenne ora, tinta di *Weltklugheit* e ispirata alla *philosophia aulica,* interesse dominante e arma polemica dei rinnovatori antiscolastici di quel curioso ambiente della Germania del primo '700, quali Thomasius, Lange, Rüdiger (cfr. Wundt, 1945, pgg. 11, 37 sgg., 56 sgg., 82 sgg.). Non è qui possibile tratteggiare neppure sommariamente la loro fisionomia culturale, certo ben diversa da quella dell'altra reazione antiscolastica della metà del secolo XVIII; ed è ancora da mettere in piena luce quanto di quella seconda reazione non si sia ispirato, più o meno direttamente, alla prima. Infatti, tra il '20 e il '30, si impone per quanto contrastatamente in Germania il razionalismo illuminista di Wolff e della sua scuola, la cui riduzione scolastica e cartesiana insieme dell'impalcatura metafisica di Leibniz non lasciava certo adito a sparse considerazioni di sapienza pratica non deducibili dei principi primi, e il cui freddo intellettualismo teoretico non poteva nutrire simpatie per elementi irrazionali quali, p. es., il *sensus veri* di Rüdiger (1709), una forma del senso interno (cfr. Wundt, 1945, pgg. 86-87).

Ma la scuola di Thomasius non era per ciò sparita: Lange, Budde, Rüdiger non abbandonano la lotta, e vi si aggiungono lo Hoffmann e soprattutto uno dei principali ispiratori di K. giovanile, e specialmente della *Deutlichkeit*: Crusius (cfr. Wundt, 1945, pg. 231 sgg.). Con essi la tarda scuola di Thomasius, o la « prima generazione » veniva a prendere contatto, anzi, quasi a fondersi, con la « terza generazione », quella

degli uomini nuovi che cominciano ad affermarsi, e ad affermarsi contro i wolffiani, intorno al '50.

La reazione antiwolffiana si appoggiò e si ispirò alla cultura inglese del periodo, oltre e certo ben di più che alla tradizione thomasiana. Antiintellettualismo, polemica contro lo spirito sistematico e le astratte deduzioni aprioristiche, interesse per l'osservazione diretta e per le cognizioni utili: ecco il risultato e insieme il motivo culturale della opposizione a WOLFF della sopravvivenza thomasiana, e dell'appello agli inglesi, tanto congeniali e tanto più progrediti sulla via da battere. Una delle prime a rinascere sarà l'antropologia, sia in generale che nelle sue specialità. Bastino i nomi di MENDELSSOHN, SULZER, REIMARUS, TETENS, PLATNER per capire di chi si sta parlando.

È in tale spirito che dobbiamo vedere gli interessi antropologici di K., la ispirazione dei quali è certo anzitutto nelle diverse *Characteristicks* inglesi e francesi e nel loro successo nel suo tempo, e forse in qualche richiamo o suggestione della più vecchia tradizione del '700 tedesco, per far luce sui quali sarebbe auspicabile che tale tradizione venisse più accuratamente studiata e inventariata (1).

§ 26. *b*) La *forma mentis* delle *Beobachtungen*. Già da qualche anno il tono degli scritti filosofici di K. era venuto cambiando. Lasciamo la parola al CAMPO (1953, pg. 213):

> [67] Passando al decennio che s'inizia col 1760, il lettore di K. riceve l'impressione di salire a un livello più arioso. Predomina nei nuovi scritti kantiani la forma dell'*essay* e dell'*inquiry*; scompare la forma della dissertazione accademica, d'ordinario in latino, con l'allineamento di proposizioni *more geometrico*, o quella dei *vernünftige Gedanken* del WOLFF tedesco, con la divisione in paragrafi. Sopratutto è lo stile che si rende più vivo, alieno dall'aria di scuola, con qualche punta di arguzia e di *humor*...

Se la dimostrazione *more geometrico* dei primi scritti lascia il posto, nel *Beweisgrund*, nella *Deutlichkeit* ecc. ad una meno scolastica ed esteriore, ma altrettanto sostanziale e serrata argomentazione, quale riapparirà già nei lavori del '68 e del '70, assistiamo nelle *Beobachtungen* ad una completa dissoluzione della mentalità raziocinante. L'argomento di per sè escludeva qualsiasi rigorosa deduzione; ma K. non fa alcuno sforzo per distaccarsi

---

(1) Il CAMPO (1953, pg. 178 sgg.) fa notare come già fin dal '57 si annunciasse in K., col programma al corso di Geografia fisica, un gusto per l'empirico e per il particolare che non andrà in seguito mai più perduto. È chiaro come interesse geografico in senso lato e interesse antropologico fossero strettamente collegati nel secolo. Ed è là appunto che K. menziona, per la prima volta in senso non metafisico, « das Sonderbare und Schöne » della natura (II, 3).

dalla pura enunciazione o elenco di una serie di eleganti osservazioni staccate. Talvolta si ha l'impressione di leggere più una raccolta di aforismi che un saggio. (Lo stesso nel Saggio sulle malattie mentali). Ma che non si tratti di un andamento puramente dipendente dal soggetto, lo dimostrano i *Träume eines Geistersehers...*, del 1766, in cui, se riprende piede una certa impalcatura dimostrativa, la precisione e la conseguenza del ragionamento sono ben nascoste sotto un tono discorsivo e talora quasi salottiero.

Ci troviamo, nei *Träume*, di fronte ad uno scritto occasionato ad una palese esigenza della opinione pubblica di Königsberg (v. CAMPO, 1953, pg. 412 sgg.), e questa esigenza cittadina e sociale ne detta il tono. Una esigenza analoga può avere causato la compilazione delle *Beobachtungen* e averne influenzato la struttura; meglio che arrischiare congetture piuttosto gratuite su una precisa occasione dello scritto (come il CAMPO, 1953, pgg. 397-98), siamo inclini ad attribuirlo ad una generica esigenza, da parte di K., di farsi valere nella nuova atmosfera sociale e culturale che stava affermandosi in quell'epoca. Sappiamo come egli fosse in quegli anni un appassionato frequentatore di simposii e salotti (cfr. STAVENHAGEN, 1949), sia per suo gusto personale, sia perchè ciò gli forniva evidentemente la possibilità di stringere relazioni suscettibili di giovargli nella carriera universitaria; da ciò gli restò sempre un apprezzamento del sollazzo e dell'utilità di frequentare *wohlerzogene und tugendhafte Frauenzimmer*, e svariati vezzi mondani, quali la passione per i *bibelots*, le « scatole di lacca » ecc. (cfr. SCHÖNDÖRFFER, 1917), che infiorano talora le sue lezioni di antropologia estetica. In tale ambiente spirava una nuova aria da un pezzo: non più *vernünftige Tadlerinnen* e virtù geometrica e arcigna, ma le spigliate dame della *aesthetische Generation*, a caccia di *bons mots* da lanciare contro gli *Schulfüchse* (cfr. BÄUMLER, 1923, capitolo sulla *Aesthetische Generation*).

Ora che cosa di meglio, per conquistare un tale ambiente, che delle edificanti e spigliate considerazioni sulla bellezza e sulla virtù, sui caratteri delle persone e dei popoli (si pensi alla società quasi cosmopolita della Königsberg del tempo)? E a maggior ragione, se ciò era in accordo con la nuova atmosfera filosofica dell'epoca (1). Se questo fu il più o meno cosciente calcolo di K., fu un calcolo perfettamente esatto: le *Beobachtungen* lo resero in breve tempo famoso, e ben al di là della cerchia cittadina.

---

(1) Nulla è più significativo, per misurare il cammino percorso, di un passo di WOLFF: « Qui in tradendis scentiis literis elegantioribus locum faciunt, modum proponendi oratorum et poëtarum methodo philosophicae seu demonstrativae et illorum genus dicendi stylo philosophico praeferendo; intellectus usus pervertunt atque impediunt, quo minus rectum ejus usum consequamur » (1750-51, I, § 131).

Su di esse riposò la sua reputazione fino alla affermazione delle opere critiche, e ancora dopo molti anni esse venivano lette e ricordate (v. VORLÄNDER, 1924, I, pgg. 158-61). Così K. assume il ruolo di *Philosoph für die Welt*; e se non si coglie questo aspetto mondano e sociale della sua personalità e del suo tempo, che vediamo appunto qui renderci chiara la genesi della sua prima operetta dedicata all'estetica, non riusciremo a capire nè nel suo tempo, nè particolarmente in lui la costante connessione tra estetica, *Geselligkeit* e, in fin dei conti, morale. E come perciò l'estetica non comprenda nel suo dominio solo i prodotti delle arti belle (e il bello e il sublime naturale), ma ad uguale titolo da un lato le buone maniere e il raffinato comportamento dell'uomo stesso, dall'altro quelli che oggi chiamiamo i prodotti delle arti decorative, quali mobili, oggetti di lusso, giardini, ecc. È importante tener presente sin d'ora in generale l'unità di ispirazione di questi motivi, che oggi potrebbero sembrarci incongruenti, e che incontreremo — e analizzeremo uno ad uno a tempo e luogo — nel corso della nostra esplorazione della estetica di K., diversamente dosati e colorati a seconda delle diverse occasioni. Ma rendiamoci conto che essi non subiranno reali eclissi (come p. es. l'impostazione metafisica dell'estetica valsa fino al '62), ma, siano essi in primo piano, siano solo nello sfondo, essi saranno ormai costantemente presenti in K. fino al '90 e oltre, e riappariranno sempre invariabilmente anche dove meno ci se lo aspetta (cfr. BÄUMLER, 1923, pg. 257 sgg.).

§ 27. Inoltre facciamo notare qui una volta per tutte, che tale impulso alla vita di società (e perciò alle *gute Manieren* estetiche — e alle connesse arti decorative) non è solo l'elemento che, nella sua forma della morale estetizzante, causa il primo interesse autonomo di K. per problemi di estetica (ove essi cioè non sono pura appendice di questioni di morale o di psicologia). Ma è anche quel costante interesse personale che spingerà K. a occuparsi attivamente e autonomamente di problemi di estetica nei seguenti trent'anni.

K., come gli studi in materia hanno provato (cfr. TONELLI 1953 (2)), non aveva alcun interesse artistico nel senso che oggi diamo a questo termine, e scarsi interessi letterari uniti ad un gusto in materia mediocre e conservatore; nè le circostanze della sua vita gli offersero mai la possibilità materiale di esperienze qualificate in proposito. Come vedremo, ben poche delle sue idee specificamente estetiche saranno, come singole dottrine, originali: egli non farà che ripetere, selezionare, adattare idee tratte dagli scritti di estetica contemporanei, utilizzando quelle formule a risolvere problemi che gli erano nati in sede di psicologia, teoria della conoscenza, morale, metafisica. È ovvio che la connessione, propria del suo tempo, tra estetica e morale, e psicologia, e (talvolta) metafisica, doveva da

un lato spingerlo a tenersi al corrente della letteratura estetica, che veniva comparendo, in base al suo interesse per questi ultimi problemi.

Ma si deve anche, d'altro lato, tener conto del fatto che, se egli seguì in materia la tendenza del suo tempo, invece che trascurarla, e se egli tentò ad un certo punto di risolvere nella *K. d. U.* problemi di morale, teoria della conoscenza ecc., con considerazioni di psicologia estetica, invece che con altre strutture psicologiche o metafisiche — è anche perchè un costante e personale interesse per la socialità raffinata lo aveva spinto ad approfondirne la teoria, cioè l'estetica, anche indipendentemente da altri interessi collegati, e anche quando, come intorno al 1780, aveva forse perduto ogni speranza di utilizzarla nel sistema critico. Perciò egli dedica continuamente all'estetica riflessioni su riflessioni, spesso pura eco dei contemporanei; e ne tratta ampiamente nei suoi corsi di antropologia. Se la sua mancanza di interessi estetici veri e propri gli impedì di approfondire originalmente i problemi estetici, il suo interesse generico per l'estetica come teoria della socialità servì a interessarlo a quei problemi e a provvederlo di quelle formule, che egli poi utilizzerà in modo tanto ingegnoso e originale nella *K. d. U.*, in vista della soluzione di problemi non propriamente estetici, costruendone una poderosa struttura speculativa che bastò a fare del suo libro uno dei trattati di estetica dal più largo influsso ai suoi tempi, quantunque le dottrine estetiche in esso esposte non fossero culturalmente nuove.

§ 28. *c*) Lo stile delle *Beobachtungen*. Le induzioni che siamo venuti facendo non sono che confermate da un esame stilistico dell'operetta. Siamo ben lungi dai periodi complicati e solidamente impostati delle opere a sfondo speculativo, quei periodi la cui forma sintattica si impiglia e viene a identificarsi con le svolte di un intricato ragionamento che occupa un capoverso intero — carattere già presente nelle opere giovanili, e che verrà, come è noto, sempre più accentuandosi, anzi esagerandosi, nel periodo critico.

Nelle *Beobachtungen* invece i periodi sono brevi, stringati, lineari, pura forma grammaticale di un ragionamento che espone solo il proprio risultato come secca enumerazione. Non si tratta, come vedemmo nel § prec. tanto di una argomentazione, quanto di un semplice elenco di fatti raccolti ed ordinati con gusto; l'autore non mira a convincere con un ragionamento, ma a richiamare con almeno apparente *nonchalance* una serie di dati, cercando di destare l'interesse per mezzo di una esposizione variata e vivace, e insieme lasciando al lettore di trarre le sue conclusioni, o meglio di cavare un'impressione, da quanto gli è stato fatto passare sotto gli occhi, in un ordine intenzionalmente impercettibile ma cionondimeno efficace. Il soggetto si sarebbe invero poco prestato ad una maggiore razionalizzazione

espositiva; ma ciononostante si direbbe chiaramente presente una intenzione popolareggiante, conformemente alla pratica nota e diffusa di teorie estetiche quali quelle che K. stesso aveva professato (cfr. § 6), semplice eco della *Schönheit der Erkenntniss* del MEIER (cfr. citaz. [40]) e del nuovo gusto culturale che si andava diffondendo non solo con gli « estetici » alla BAUMGARTEN, ma coi più moderni « filosofi popolari » alla MENDELSSOHN, SULZER ecc. Per la « bella conoscenza » presso BAUMGARTEN, che ne aveva fatto una teoria psicologica, cfr. i §§ 81 sgg.

In pratica, « bellezza della conoscenza » significava rinuncia alla pedantesca forma deduttiva, tendenza a suggerire in forma piacevole e indiretta i propri pensieri invece che imporli in modo nudo e crudo, a suggestionare mediante un apparentemente casuale ma ben meditato concorso di elementi, invece che forzare all'assenso con un arido ragionamento. Verso questo spirito tendeva del resto l'intero movimento della filosofia popolare, e K. stesso molto più tardi si lamenterà della propria impossibilità di esprimere semplicemente, ossia in forma popolare, le complicate dottrine del criticismo (cfr. SCHLAPP, 1901, pgg. 224, 232-33; v. lettera a HERZ del Gennaio 1779, N. 145, X, pg. 247; *K. d. r. V.*, A, XVII-XVIII; *Proleg.*, pgg. 18-19; *Grundl.* ,pgg. 30-31; *Rechtsl.*, VI, 206 ove K. sembra riconoscere l'impossibilità di esprimere in forma popolare i soggetti critici; *Logik*, IX, 19, pg. 35 sgg.; cfr. SCHÖNDÖRFFER, 1919, pgg. 87-88).

Una simile forma stilistica, comune anche al saggio sulle malattie mentali, si fa sentire nelle altre operette antropologiche e domina poi nella *Physische Geographie*, nella *Anthropologie* e nella *Pädagogik*, cioè in scritti direttamente dedotti da appunti preparati per lezioni universitarie, o correlati ad esse. Ancora di più, vi è una similitudine impressionante tra tale stile, con le sue divagazioni curiose, i suoi bruschi cambiamenti di direzione, e la molteplicità del materiale affastellato in frasi brevi e slegate, e lo stile dei *Kolleghefte*, anche di logica e di metafisica.

Ciò rispecchia quindi direttamente il modo di esporre a voce usato da K. Insieme, è istruttivo vedere come una teoria retorica, invero sinceramente sentita in quel tempo ed elevata a costume sociale e timbro della personalità, avesse poi potuto modellare, certo in quanto accordandosi ad un gusto personale, la *Vortragsart* di K. Ma questo ci toglie ormai ogni dubbio riguardo al fatto, che K., nelle *Beobachtungen* (non riferibili ad alcun corso universitario di quegli anni), non avesse fatto altro che redigere e perfezionare le *tartes à la crème* che egli veniva propinando a voce da tempo alle svenevoli Pamele e ai gentiluomini sentimentali dei salotti *à la mode* della Königsberg aristocratica e commerciale, e che quella indicata sia la reale ispirazione e, se si vuole, occasione dell'opera. (Sugli stili letterari di K. cfr. CAMPO, 1953, pg. 73). K. non faceva del resto che imitare lo stile dei grandi moralisti francesi, nato probabilmente da circostanze simili.

III. – IL TESTO DELLE « BEOBACHTUNGEN »

§ 29. Non intendiamo approfondire che l'aspetto estetico delle *Beobachtungen*. È ovvia la sua connessione indissolubile con l'aspetto morale, ma se ne terremo conto, non potremo tuttavia allontanarci troppo dal nostro argomento specifico (1). Come pure accenneremo solo di sfuggita agli elementi antropologici.

I Sezione. Le sensazioni di *Vergnügen* e *Verdruss* (cioè i piaceri e dolori fisici) non dipendono tanto da una *Beschaffenheit* delle cose, quanto dalla sensibilità propria a ciascun uomo, e a ciascun uomo relativa, in base ai suoi caratteri personali (II, 207). Di altro tipo è però il piacere derivato da *hohe Verstandes-Einsichten*, quali le scoperte scientifiche.

> [68] Diese Empfindung ist gar zu fein, als dass sie in gegenwärtigen Entwurf gehören sollte, welcher nur das sinnliche Gefühl berühren wird, dessen auch gemeinere Seelen fähig sind. Das feinere Gefühl, was wir nun erwägen wollen, ist vornehmlich zwiefacher Art: das Gefühl des *Erhabenen* und des *Schönen*.

Essi causano una gradevole *Rührung*, ma di tipo diverso; il sublime suscita approvazione, *aber mit Grausen*; il bello una gradevole sensazione, *aber fröhlich und lächelnd* (II, 208). Più esattamente, il sublime *rührt*, il bello *reizt*. Il sublime si distingue in *das Schreckhaft-Erhabene* (se è misto di *Grausen* e *Schwermuth*), *das Edle* (*ruhige Bewunderung*), *das Prächtige* (se si accompagna alla bellezza) (II, 209).

Il sublime è sempre bello e *einfältig*, il bello può anche esser piccolo, ed è *geputzt und geziert*; il primo desta *Schaudern*, il secondo *Bewunderung* (II, 210). Già nella I Sez. sublime e bello sono esemplificati da una ricca *imagery*:

Sublime: La vista di un monte altissimo, la descrizione di una tempesta, la descrizione dell'inferno in MILTON; le alte quercie e i grandi boschi ombrosi (II, 208); la notte, in cui l'anima viene, alla vista del cielo stellato, « allmählig in hohe Empfindungen gezogen, von Freundschaft, von Verachtung der Welt, von Ewigkeit »; la solitudine (das *Schreckhaft-Erhabene*) (II, 209); la vista delle piramidi (*das Edle*); la chiesa di S. Pietro a Roma (*das Prächtige*); una *lange Dauer* (II, 210).

Bello: prati pieni di fiori, valli e ruscelletti; la descrizione dei Campi Elisi in OMERO; aiuole di fiori (II, 208), ori, mosaici ornamentali (II, 210).

---

(1) Ci appoggiamo in parte e rimandiamo, per il commento dell'aspetto morale delle *Beobachtungen* a quello che è, per quel che ne sappiamo, il migliore studio dell'etica precritica kantiana: BOHATEC, 1938, spec. B. I, A. I.

§ 30. II Sezione. La *imagery* continua, e si sviluppa ad abbracciare qualità psicologiche. K. contrappone appaiandole diverse caratteristiche attribuendole alternativamente al sublime ed al bello.

	SUBLIME	BELLO
(II, 211)	*Verstand*	*Witz*
	Künheit	*List*
	Wahrhaftigkeit	*Scherz* (*Artigkeit ist die Schönheit der Tugend*)
	Uneigennütziger Diensteifer	*Höflichkeit*
	desta *Hochachtung* . . .	desta *Liebe*
	Freundschaft	*Geschlechtsliebe*
(II, 212)	*Trauerspiel*	*Lustspiel*
	Eroe omerico (*schrecklich-erhaben*)	
	Eroe virgiliano (*edel*).	

Il sublime « spannet die Kräfte der Seele stärker und ermüdet daher eher » (II, 211). Lo *Schrecklich-Erhabene*, se è *unnatürlich*, diviene *das Abenteuerliche*. Il bello senza nobiltà (*Edel*) è *läppisch* (II, 213-14). Queste distinzioni sono ulteriormente sviluppate, e applicate ai caratteri psicologici delle persone.

La rappresentazione matematica della grandezza incommensurabile dell'universo, le considerazioni metafisiche sulla eternità, provvidenza, immortalità dell'anima « enthalten eine gewisse Erhabenheit und Würde ».

[69] In moralischen Eigenschaften ist wahre Tugend allein erhaben. Es giebt gleichwohl gute sittliche Qualitäten, die liebenswürdig und schön sind, und in so fern sie mit der Tugend harmonieren, auch als edel angesehen werden, ob sie gleich eigentlich nicht zu der tugendhaften Gesinnung gezählt werden können.

P. es., il sentimento della compassione è bello e amabile, ma è solo una passione debole e cieca, che può essere e può non essere in accordo coi *Grundsätze der Tugend* (II, 215). Bella è la *Gefälligkeit*, che fonda la *Geselligkeit*, ma essa non è fondamento di vera virtù (II, 216). Infatti, per compiacere al prossimo possiamo renderci ingiusti o viziosi.

[70] Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundsätze gepropft werden, welche, je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird sie. Diese Grundsätze sind nicht speculativische Regeln, sondern das Bewusstsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt und sich viel weiter als auf die besondere Gründe des Mitleidens und der Gefälligkeit erstreckt. Ich glaube, ich fasse alles zusammen, wenn ich sage, es sei das *Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur.*

Solo come subordinati a tale fondamento i *Triebe* psicologici verso la moralità (compassione, ecc.), messi in noi dalla provvidenza per facilitare la nostra moralità, costituiscono *die Schönheit der Tugend*, e sono dalla virtù nobilitati (II, 217). Ma perchè, più esattamente, le azioni suggerite da sentimenti quali la compassione non sono veracemente morali? Che differenza c'è tra il sentimento morale e simili diversi sentimenti?

[71] Man kann gewiss die Gemüthsverfassung nicht tugendhaft nennen, die ein Quell solcher Handlungen [*dettate dalla compassione*] ist, auf welche zwar auch die Tugend hinauslaufen würde, allein aus einem Grunde, der nur zufälliger Weise damit übereinstimmt, seiner Natur nach aber den allgemeinen Regeln der Tugend auch öfters widerstreiten kann. Eine gewisse Weichmütigkeit, die leichtlich in ein warmes Gefühl des Mitleidens gesetzt wird, ist schön und liebenswürdig... Allein diese gutartige Leidenschaft ist gleichwohl schwach und jederzeit blind...

Wenn dagegen die allgemeine Wohlgewogenheit gegen das menschliche Geschlecht in euch zum Grundsatze geworden ist, welchem ihr jederzeit eure Handlungen unterordnet, alsdann bleibt die Liebe gegen den Nothleidenden noch, allein sie ist jetzt aus einem höheren Standpunkte in das wahre Verhältniss gegen euere gesammte Pflicht gesetzt worden (II, 215-16).

§ 31. Oltre la simpatia morale, la provvidenza ha posto in noi, per spingerci comunque ad azioni *gemeinnützig*, il senso dell'onore e della vergogna (II, 218).

K. riporta poi i quattro temperamenti tradizionali alla loro sensibilità estetica caratteristica e al loro tono morale. Il malinconico, molto sensibile alla pura moralità, percepisce il sublime, tra il terribile e il nobile. Il sanguigno è pieno di buon cuore, e sensibile al bello. Il collerico ha un forte senso dell'onore (II, 219), ed è incline al sentimento del *Prächtige* (II, 222) ma non ha alcuna inclinazione per « die Naivetät, diese edle und schöne Einfalt, welche das Siegel der Natur und nicht der Kunst auf sich trägt » (II, 224). Il flemmatico invece non ha caratteri nè del bello nè del sublime.

Comunque, tutte queste qualità non valgono che per chi ha un *darauf gestimmten Gefühl* (ibid.). La capacità di qualcuno di partecipare al sentimento (estetico) comune in *unmoralischen Dingen*, come nella musica, può portare a concludere sulla sua sensibilità morale vera e propria.

Chi non coglie il valore morale o la bellezza, non lo fa per difetto intellettuale. In questo campo non conta « was der Verstand einsehe, sondern was das Gefühl empfinde » (II, 225).

Nützlich è ciò che « unserer gröberen Empfindungen ein Gnüge leisten kann », ciò che piace ai sensi fisici. Chi è dominato dall'*Eigennutz* non può avere sensibilità per il bello: preferirà sempre una gallina a un pappagallo e una pentola da cucina a un vaso di porcellana. Da un simile punto di

vista ogni discussione è impossibile « sich einander auf einstimmige Empindungen zu führen, weil das Gefühl gar nicht einstimmig ist ». Lo *Eigennutz* è anche opposto alla moralità (II, 226).

Ben pochi agiscono secondo i veri principi della virtù; ma molti altri agiscono in modo analogo *aus gutherzigen Trieben*, e persino chi agisce per puro *Eigennutz* contribuisce, con lo zelo e la diligenza che gliene deriva nel produrre beni materiali, al benessere della comunità; la quale è inoltre regolata in generale dal senso dell'onore.

[72] Dadurch vereinbaren sich die verschiedenen Gruppen in ein Gemälde von prächtigem Ausdruck, wo mitten unter grosser Mannigfaltigkeit Einheit hervorleuchtet, und das Ganze der moralischen Natur Schönheit und Würde an sich zeigt (II, 227).

§ 32. III Sezione. Continuano le considerazioni di psicologia comparata; il carattere della donna risponde al bello, quello dell'uomo al sublime (II, 228). Proprio alla prima è *ein schöner*, al secondo *ein tiefer Verstand*.

[73] Zur Schönheit aller Handlungen gehört vornehmlich, dass sie Leichtigkeit an sich zeigen und ohne peinliche Bemühung scheinen vollzogen zu werden; dagegen Bestrebungen und überwundene Schwierigkeiten Bewunderung erregen und zum Erhabenen gehören (II, 229).

Quella della donna è *eine schöne*, quella dell'uomo *eine edele Tugend*. Le donne infatti non sanno « nichts von Sollen, nichts von Müssen, nichts von Schuldigkeit » e evitano il male solo perchè è brutto [cioè perchè è contrario alla simpatia] (II, 231). L'opposto estremo al bello è il disgustante (*der Eckel*), al sublime il ridicolo (II, 232). L'attrattiva del sesso debole è fondata in definitiva sul *Geschlechstrieb*. Alcuni tengono conto solo di tale elemento, e il loro è un *gesunder und derber Geschmack*, non molto raffinato, ma non per ciò da disprezzarsi, se non altro perchè è il più diffuso. Altri invece posseggono un gusto più raffinato o *Delicatesse* (II, 235), che porta invece « entweder auf das, was in der Gestalt und dem Ausdrucke des Gesichts moralisch ist, aber auf das Unmoralische geheftet ». Se una donna piace in questo ultimo senso, è hübsch, ma non parla al cuore; ciò che invece è morale, è o bello, o sublime; nel secondo caso la donna è *schön im eigentlichen Verstande*, nel primo è *annehmlich* o, se tale qualità è molto accentuata, *reizend*. Nella donna *annehmlich* si incontra *ein schöner Verstand*, nella donna *reizend*, *Munterkeit* e *Witz* (II, 236). Seguono altre considerazioni particolari.

La IV Sezione concerne le differenze nazionali. Anzitutto il bello è distinto in *bezaubernd und rührend*, che ha qualcosa del sublime,

da un lato, e in *lachend und reizend* dall'altro. Il sublime ritrova la sua tripartizione in spaventoso, nobile e magnifico (II, 243). Questi diversi elementi sono ripartiti e distribuiti tra le varie nazioni. Si parla dello *italienische Genie*, ma nel senso del *génie du peuple*, non nel senso della teoria dell'uomo di genio (II, 244). In senso più vicino a quest'ultima ritorna poco dopo (II, 255): « Der höchste Schwung, den das menschliche Genie nahm, um zu den Erhabenen aufzusteigen, bestand in Abenteuern ». Lo stesso nelle pagine seguenti. Finalmente (II, 256) ricompare di passaggio il *sittliche Gefühl*. Questa sezione contiene naturalmente molto altro materiale utile alla storia della psicologia comparata, che però non interessa direttamente il nosto soggetto.

§ 33. Vogliamo ora mettere in luce le linee generali del materiale che abbiamo raccolto.

1) I piaceri vengono distinti in: *a*) piaceri dei sensi fisici, completamente relativi (II, 207); *b*) del sentimento del bello e del sublime, *das feinere Gefühl*, che è apparentato al sentimento morale, il quale è molto vicino al sentimento del sublime, per quanto sia più specificamente chiamato *Gefühl der Schönheit und Würde der menschlichen Natur* (vedi sotto) (II, 215). Sembra che tale sentimento sia *einstimmig* (a quanto si deduce dal passo rip. da pg. II, 226) cioè universale, e lo è probabilmente almeno per quanto si avvicina alla moralità. Per il bello e anche per il sublime si ha un *Geschmack* (II, 244: « Der Geschmack in Ansehung der dichterischen oder rednerischen Vollkommenheit fällt in Frankreich mehr auf das Schöne, in England mehr auf das Erhabene »); *c*) delle scoperte scientifiche, il cui piacere è riservato solo a pochi eletti, e non è *sinnlich*, a differenza dei precedenti (II, 208).

2) *a*) Per godere del bello e del sublime ci vuole, abbiamo visto, un *darauf gestimmtes Gefühl*, ben diverso dall'intelletto (II, 224), e che sarà poi chiamato correntemente *Geschmack*. *b*) Esso si distingue anche dal *derber Geschmack* con cui i sensi giudicano, come *Delicatesse* (II, 235); *c*) esso deve essere, analogamente alla morale, disgiunto da considerazioni utilitarie (II, 226); *d*) una sensibilità per il bello ed il sublime in una persona lascia concludere alla sua sensibilità morale,

3) *a*) Il sublime *rührt*, desta approvazione, ma con terrore (II, 208, 210); suscita un violento e faticoso moto dell'animo (II, 211 e 224); *b*) il bello *reizt* (II, 209), desta meraviglia (II, 210), è moto dell'animo facile e spontaneo (II, 229).

4) *a*) Il sublime si distingue in spaventoso (terrore), nobile (quieta meraviglia, semplicità e *Naivetät*) (II, 224), magnifico (misto a bellezza) (II, 209); *b*) il bello può essere incantevole e commovente (misto a sublimità), o ridente e grazioso, *reizend* (II, 243).

5) *Imagery* generale: *A*) Sublime: *a*) immensità, forza, solitudine in grandi visioni naturali dirette; *b*) descrizioni poetiche spaventose (II, 208-09) e tragedie (II, 212); *c*) monumenti immensi (II, 210); *d*) considerazioni intellettuali, matematiche e metafisiche sull'universo (II, 215). *B*) Bello: *a*) piacevoli paesaggi naturali; *b*) singoli oggetti naturali, come i fiori; *c*) prodotti dell'arte spaziale; *d*) descrizioni poetiche di begli oggetti (II, 208), e commedie (II, 212). Altri elementi che suscitano sentimenti estetici sono riportati in vari luoghi meno specificamente: come la musica, l'oratoria, ecc.

6) Più particolarmente, diverse qualità psicologiche sono sublimi, o belle: *a*) Sublime: varie virtù, l'intelligenza, il *tiefer Verstand* (II, 211-12, 228) che costa *Bestrebung*, sforzo (II, 229); *b*) bello: astuzia, spirito, cortesia (II, 211-12), il *schöner Verstand* (II, 228); il che deve essere facile e spontaneo (II, 229), naturale o *naiv*, e semplice (II, 224).

§ 34. 7) In morale poi, *a*) sublime è la vera virtù, da non confondersi con la cortesia e compassione [fondate sul senso di simpatia], nè col senso dell'onore (II, 215-18, 227); *b*) bella è la *Gefälligkeit* (II, 216), la compassione (II, 215-17).

8) Non si confonda però il sentimento del sublime col sentimento morale, nè quello del bello con la compassione; essi ispirano il senso della sublimità e della bellezza, ma non si identificano con essi, come il *Verstand* o il *Witz*, che possono essere belli o sublimi, ma sono facoltà ben diverse da quella del sentimento in generale.

a) La vera virtù, il *sittliches Gefühl* (II, 256), è fondata su principi, che non sono regole speculative, ma la coscienza di un sentimento che alberga in ogni petto umano, e che è il sentimento *von der Schönheit und der Würde der menschlichen Natur* (II, 217). La bellezza di cui si parla qui è una bellezza del tutto interiore (che però può anche manifestarsi esteriormente in un tipo di bellezza esterna, detta *schön im eigentlichen Verstande* per distinguerla dalla bellezza esteriore, II, 236). Questa bellezza interiore, o *Schönheit und Würde*, è la stessa che si ritrova nell'insieme della società come corpo morale, e che consiste nella molteplicità nell'unità del tutto (II, 227). Si tratta quindi di una perfezione intellettuale-metafisica come moralità-bellezza. La moralità è una benevolenza universale verso il genere umano (II, 216).

b) Nè compassione, nè cortesia, nè onore sono fondamento di moralità; infatti sono, di per loro, impulsi ciechi che possono portare tanto al bene quanto al male, perchè non corrispondono ad un astratto ed equilibrato impulso verso il benessere universale, ma sono impulsi particolari verso il benessere di alcuni tra i nostri simili che destano contingentemente in noi tali sentimenti (II, 216). Se però dovutamente regolati, questi senti-

menti, come quello dell'onore, sono di valido aiuto alla moralità (II, 217, 227), anzi nel complesso una specie di provvidenza (che resta sottintesa) li ordina per il bene morale della società (II, 227).

c) Anche la sensibilità per il bello e per il sublime coadiuva la moralità ed i sentimenti che collaborano con essa. Evidentemente l'apprezzamento estetico di simili sentimenti vale a rinforzarli. Ciò non toglie che i sentimenti estetici in senso stretto non siano specificamente morali: essi portano in generale su *immoralische Dinge* (II, 225) e, soprattuto, « selbst die Laster und moralische Gebrechen führen öfters gleichwohl einige Züge des Erhabenen oder Schönen bei sich » (II, 212).

9) La bellezza fisica, in particolare della donna, si distingue in *a*) esteriore, o della forma cui è sensibile il *Geschlechtstrieb*, detto anche *derber Geschmack*; *b*) interiore, o fisiognomica, come espressione di un carattere interno della persona mediante i tratti del volto, apprezzata dalla *Delicatesse* (II, 235), forma più raffinata dell'impulso sessuale. Questa può essere: *a*) amorale, cioè semplicemente eccitante in forma più raffinata, e la donna è *hübsch*; *b*) morale, A., sublime (bellezza vera e propria), B bella, distinta ancora in *annehmlich* (*schöner Verstand*) e *reizend* (*Munterkeit und Witz*) (II, 236).

10) Si sviluppa un'ampia tipologia principalmente *a*) dei sessi, *b*) delle nazioni, riguardo alla sensibilità per il bello e per il sublime.

11) Si accenna al concetto di genio (II, 255).

§ 35. Si tratta ora di chiarire il significato e precisare l'importanza di queste varie dottrine, e del loro insieme. Ma, prima di passare alla ricostruzione dell'ambiente, facciamo ancora qualche osservazione a proposito di alcune difficoltà che sorgono dallo schema generale dei due §§ prec. Questo ci aiuterà ad aver chiaro il problema esegetico che dobbiamo affrontare.

A) Abbiamo visto (nel N. 1) che i piaceri si distinguono in: provenienti dai sensi fisici, relati al sentimento del bello e del sublime, e intellettuali (scientifici). Ma vi sono anche altri sentimenti piacevoli, come la compassione e la cortesia, che sono pur distinti dal sentimento estetico. Perchè non sono menzionati in tale partizione? E perchè vi manca il sentimento morale, anch'esso qualcosa di ben distinto? Non esiste un piacere morale? (Nn. 1, 7, 8).

B) Il gusto è una sensibilità sia per il bello, che per il sublime. Ma è esso universale? K. non è chiaro su questo punto (N. 1).

C) I processi psicologici per cui si gode del sublime e del bello sono solo esteriormente caratterizzati con pochi tratti. In che consistono esattamente? Quali sono i caratteri comuni a cose per noi oggi così eterogenee come scene naturali, descrizioni letterarie, e virtù dell'animo, tali che essi

possono produrre un analogo effetto di sublimità e di bellezza? (Nn. 2, 3, 6, 7).

D) Abbiamo visto più in particolare che la bellezza morale-metafisica, oggetto di considerazione intellettuale astratta, risponde alla vecchia formula della molteplicità nell'unità. A che formula risponde la bellezza sensibile, sia esteriore sia interiore (in un tipo della quale la bellezza morale si mostra *in concreto*), che è invece oggetto di una osservazione, appunto, sensibile, cioè direttamente visuale o auditiva, o per cui si viene indirettamente percependo attraverso una forma visuale (fisiognomica) o verbale (discorso, letteratura) un carattere psicologico piacevole, intuito in una situazione concreta? (Nn. 6, 7, 9). E quale è la struttura psicologica del sublime?

E) Nell'apprezzamento della bellezza femminile il gusto estetico sembra essere una pura raffinatezza del *Geschlechtstrieb*, impulso di per sè del tutto sensibile. Possiamo pensare che anche altri sentimenti, di natura assai varia, come compassione e cortesia, non siano che un raffinamento di altri impulsi sensibili, e che perciò il sentimento del bello non sia che un'espressione generale per indicare la raffinatezza di una serie di impulsi diversi, risolvendo in parte la difficoltà di cui in *A*)? Ma ciò non quadra col rapporto tra morale e sublimità (N. 9).

F) Il bello, in quanto opposto al sublime, *reizt*. La bellezza femminile, in quanto vera bellezza morale o sublimità, è *reizend*, mentre la bellezza femminile non sublime è puramente *hübsch*. Come si spiega questa inconseguenza terminologica?

Passiamo ora all'esame dell'ambiente, dopo il quale ci sarà forse possibile risolvere alcuni dei precedenti interrogativi, o almeno meglio comprenderne l'incertezza.

IV. – Il SUBLIME

§ 36. È noto che la teoria del Sublime, nel tardo XVII e nel XVIII secolo, segna un grande *revival* dello scritto dello pseudo LONGINO, caratterizzato da un forte tono emotivo attribuito alla sensazione del sublime, il quale sarebbe immagine riflessa della interna grandezza dell'anima, e si riscontrerebbe anche in spettacoli naturali (MONK, 1935, pgg. 14-15).

Il sublime era dunque elemento già presente sin dall'antichità. A proposito dello stile letterario lo si incontra in QUINTILIANO e LONGINO (DE BRUYNE, 1953, pgg. 111, 119, 167). PLOTINO dà al concetto un senso metafisico più vasto (ibid., pg. 260), connesso con la « grazia ». FORTUNATIANUS torna sul concetto di stile sublime (ibid., pg. 333).

Uno degli elementi che ispirava a GRACIÁN la *admiración* per la natura era la sua *prodigiosa grandeza*. Lo esalta quella del mare, che egli immagina di contemplare:

[74] Ponderaba mucho aquella su maravilliosa prisón, el ver un tan horrible y espantoso monstruo, redueido a orillas y sujeto al blando fresco de la menuda arena... (*Obras*, 1944, pg. 440 B).

L'idea del terrore fa la sua apparizione.

Nel *Héroe* (1639) il termine stesso di sublime è presente: « La uniformidad limita, la varietad dilata; y tanto es más sublime, cuanto más nobles perfecciónes multiplica » (1944, pg. 64 A); ciò, detto a proposito dello stile. Parlando « De las observaciones sublimes y de las máximas prudenciales » egli spiega: « consiste su perfección más en la sublimidad del conoscimiento que en la delicadeza del artificio » (ibid., pg. 219 B). Ma l'uso del termine non è puramente retorico allorchè GRACIÁN menziona lo « ingenio sublime y gusto relevante » (ibid., pg. 9 A) e la « simpatía sublime » (ibid., 19 B). Nel *Discreto* (1646), poi, GRACIÁN parla del « genio », opposto all'intelletto discorsivo. Il genio

[75] Nace da una sublime naturaleza, favorecida en todo de sus causas; supone la sezón del temperamento para la mayor alteza del ánimo; débelese la propensión a los bizarros asuntos, la elección de los gloriosos empleos, ni se puede exagerar su buen delecto (ibid., pg. 299 A,-B).

Nel 1675 BOILEAU stampava la sua arte poetica, ma contemporaneamente anche una traduzione del libro di LONGINO (VON STEIN, 1886, pgg. 4, 6, sgg.). Da essa citiamo qualche passaggio interessante, come dalla traduzione che servì da veicolo primo e principale di quelle dottrine.

[76] « La marque infaillible du sublime, c'est quand nous sentons qu'un discours nous laisse beaucoup à penser...

La natura ha creato l'uomo, perchè l'ammiri:

[77] Aussi voyons-nous que le monde entier ne suffit pas à la vaste étendue de l'esprit de l'homme. Nos pensées vont souvent plus loin que les cieux, et pénètrent au-delà de ces bornes qui environnent et qui terminent toutes choses... Le sublime nous élève presque aussi haut que Dieu... (citazioni riportate da VON STEIN, 1886, pg. 6, che rinvia alle *Oeuvres de* BOILEAU, Paris, 1825, III, pgg. 57, 70, 145, 147, 34).

Interessante il richiamo a Dio, che doveva avere molta fortuna in seguito. BOILEAU per suo conto svilupperà poi questi concetti: le regole rendono s e m p l i c e il naturale, e fanno raggiungere il sublime (VON STEIN, 1886, pg. 27; MONK, 1935, pg. 36); sublime può essere o la grandezza

del pensiero, o la nobiltà del sentimento, o la magnificenza del discorso, o un giro di frase armonioso, vivido e animato (MONK, 1935, pg. 29 sgg.). Il RAPIN (1686) discettava, in un trattatello passato inosservato in generale agli storici, *Du grand ou du Sublime dans les mœurs...*, citando QUINTILIANO (Avertissement) e LONGINO (pg. 5); egli dichiara:

[78] C'est dans le dernier comble de perfection, qui est le souverain degré d'excellence en chaque estat, que je fais consister ce Sublime, & dans cette élévation d'esprit, qui est l'image de l'élévation de l'ame (pg. 7).

[79] L'Héroïque n'est qu'au-dessus de la pensée de l'homme, & le Sublime est au dessus même de la pensée de l'homme, dont l'idée est trop faible, pour pouvoir y atteindre. Son imagination avec tous les efforts que luy permet son pouvoir, est trop bornée pour en approcher (pg. 8).

Per LA BRUYÈRE il sublime non è opposto al bello, ma è, nel bello, l'espressione diretta è più degna della verità ([1687-96] 1923, pg. 61-2). VAUVENARGUES esprimerà poi un parere simile ([1763], 1797, pg. 39).

Per DUBOS (1719) il sublime non si identifica col bello (malgrado l'opinione di VON STEIN, 1886, pg. 239). Infatti « le sublime de la Poésie et de la Peinture est de toucher et de plaire... Il ne suffit pas que vos vers soient beaux... il faut encore que ces vers puissent remuer les cœurs, & qu'ils soient capable d'y faire naître les sentiments qu'ils prétendent exciter » ([1719] ed. 1755, II, pgg. 1-2). La natura patetica del sublime è ben chiara. SILVAIN (nel *Traité* pubblicato nel 1732 ma scritto nel 1708, e a cui si ispira l'articolo sul sublime della Enciclopedia, del 1765) accentua l'elemento della *grandeur extraordinaire* (BOUILLER, 1928, pg. 252), come grandezza dell'animo, connessa alla morale, che si infonde sugli oggetti esterni (MONK, 1935, pgg. 38-39). Coltivare il gusto significa elevare l'animo (SILVAIN, 1732, pgg. 15-16); il sublime non deve commuovere, o insegnare, ma appunto elevare l'animo (ibid., pgg. 18-19). Suo risultato è la *admiration*, accompagnata da piacere, e perciò distinta dal semplice stupore. Sublimi possono essere immagini (grandi oggetti), o sentimenti (ibid., pgg. 22-25 e 32). L'ammirazione è connessa all'entusiasmo (MONK, 1935, pg. 41). Nel II libro egli distingue il sublime dal grande, dal perfetto, e dalle dimostrazioni probanti dell'intelletto (1).

Pare che, dopo SILVAIN, l'ambiente francese non si sia più interessato al concetto di sublime (BOUILLER, 1928, pg. 252). Il MARMONTEL lo identifica alla semplicità (1763, cfr. *Bibliothek*, XI, 1, 1764, pg. 29). ANDRÉ pare non lo distingua dal bello (« grand, noble, sublime, et Beau »: 1741,

---

(1) Il BOUILLER, 1928, vorrebbe vedere in SILVAIN una fonte diretta di K. Il MONK, 1935, pg. 38, si oppone, probabilmente con ragione, a tale opinione: tale influsso diretto, se non altro, non è necessario a spiegare K.

pg. 115). Nell'*Encyclopédie* (art. *Sublime*, di JAUCOURT) il sublime, a proposito del quale si cita SILVAIN, « peint la vérité, mais en un sujet noble il la peint toute entiere dans sa cause et dans son effet: il est l'expression ou l'image le plus digne de cette vérité ». Vi sono due tipi di sublime; « des images » e « des sentiments ». « Le sublime des sentiments est ordinairement tranquille. Une raison affermie sur elle-même les guides dans tous leurs mouvements ». Del sublime aveva parlato nel 1728 TEN KATE in Olanda, in connessione col suo *beau idéal* (VON STEIN, 1886, pg. 372). Solo DIDEROT lo connette, nel 1767, al terrore (1785-7, XI, pg. 146).

§ 37. In Inghilterra, per DENNIS (1701) il sublime è connesso con un forte elemento passionale (MONK, 1935, pg. 46), consistente in *admiration, terror, enthusiasm* (ibid., pg. 47). ADDISON (1) sembra essere stato il primo a distinguere il bello dal sublime (*Spect.*, N. 412, ed MORLEY, 1891, II, pgg. 718-19, cfr. MONK, 1935, pgg. 54-55). Egli sottolinea specialmente gli elementi della *greatness* e del *pleasing Astonishment* (ibid., pg. 57). Gli oggetti naturali piacciono alla immaginazione più di quelli dell'arte:

> [80] Of all Objects that I have seen, there is none which affects my Imagination, so much as the sea or Ocean. I cannot see the Heavings of this prodigious Bulk of Waters, even in a calm, without a very pleasing Astonishment. But when it is worked up in a Tempest, so that the Horizon on every side is nothing but foaming Billows and floating Mountains, it is impossible to describe the agreable Horrour that rises from such a Prospect (*Spect.* N. 489, II, 229. Rip. da MONK, 1935, pg. 58).

Le montagne svizzere, poi, riempiono di orrore (2).

SHAFTESBURY (1711, I, pg. 242, *Soliloquy* Pt. II, cap. 2) definisce il sublime come il *Miraculous*, il *Pompous* e lo connette con l'*Astonishment*. Il sublime ha poi per lui un chiaro tono morale, connesso al *Decorum* e alla *grace*. Egli parla della sublimità delle azioni e dei caratteri (cfr. altre citaz. [116] e [117]).

Per HUME, virtù, genio, potenza sono associati con l'altezza e perciò con la sublimità. La difficoltà di concepire grandi oggetti amplia l'animo (*Works*, ed. GREEN and GROVE, London, 1874, II, pgg. 212-13; cfr. MONK, 1935, pg. 65).

Un shaftesburiano, I. H. BROWNE (1739) accenna per la prima volta all'opposizione tra bello e sublime (MONK, 1935, pg. 65); il sublime è congiunto con la semplicità (TONELLI, 1955 (a), sezione su *I. H. Browne*).

---

(1) Lo *Spectator* era già noto a K. fin dal 1755 nella traduzione della Signora GOTTSCHED (cfr. I, 322).

(2) Per NEEDLER, fulmini e terremoti ci possono atterrire, ma, come manifestazione di un potere superiore, sono gradevoli (1728², pg. 63).

Tale opposizione è accentuata da R. HURD (1751; v. MONK, 1935, pg. 69) e nel 1744 da M. AKENSIDE (ibid.) per i quali l'elemento patetico del sublime si oppone alla calma unitaria del bello. Importante è il saggio del BAILLIE (1747). La sua *Imagery* comprende gli ampi panorami, le montagne, il cielo, l'oceano.

[81] But as a *consciousness* of her [the soul's] own *Vastness* is what pleases, so nothing raises this consciousness but a *Vastness* in the *Objects* about which she is employed... Vast objects occasion vast sensations, and vast sensations give the Mind a higher Idea of her own Powers... (pgg. 4-7, cit. da MONK, 1935, pg. 74).

Il BAILLIE fa a meno dunque dello speciale senso del gusto; e tende alla esplorazione del soggetto piuttosto che a quella dell'oggetto. L'oggetto sublime deve essere u n i f o r m e, il che ne rende f a c i l e l'apprensione (MONK, 1935, pgg. 74-75); egli esclude dal sublime l'elemento patetico (ibid., pg. 76). Lo si direbbe influenzato da SILVAIN.

R. LOWTH, nelle famose *Praelectiones de Sacra Poesi Hebraeorum* (1757), riscontra nel sublime uno sforzo della immaginazione, e ne parla, senza peraltro accentuare questa distinzione, come *magnitude* e come *force* (interessante precedente alla partizione del sublime quale lo si incontrerà nella *Krit. d. U.*) (MONK, 1935, pg. 82).

Un'ampia esposizione del libro di LOWTH apparì nella *Bibliothek der Schönen Wissenschaften*... Lpz. 1757, I, pgg. 122-55 e 269-97.

§ 38. Non si sa esattamente se e quando K. abbia letto le *Inquiry* del BURKE (1757) (cfr. § 72). L'opera, tradotta ma non pubblicata da LESSING nel 1758, comparve in tedesco solo nel 1773. Ma MENDELSSOHN la conosceva già attraverso LESSING (CAMPO, 1953, pg. 401, nota 20). BURKE, perciò, ci interessa particolarmente.

Pietra angolare dell'estetica di BURKE è l' e m o z i o n e; propria al sublime è l'emozione del t e r r o r e (MONK, 1935, pg. 87). *Pleasure* è connesso col bello, *pain* col sublime. Si incontra in lui un tratto che riapparirà nella *Krit. d. Urt.*:

[82] When danger or pain press too nearly, they are incapable of giving any delight, and are simply terrible; but at certain distances, and with certain modifications, they may be, and they are, delightful... (*Inquiry*, I, 7).

Pleasure significa piacere indipendentemente da *pain*, *delight* è il piacere che segue alla eliminazione di una *pain*, e tale è il piacere del sublime (MONK, 1935, pg. 91). Effetti del sublime sono *admiration, reverence* e *respect* (ibid., pg. 92). Suglime non è solo il g r a n d e, ma ancora di

più il terribile. Un grande mare è più sublime d'un grande piano, perchè al mare associamo l'idea di pericolo.

[83] Indeed, terror is in all case whatsoever, either more openly or latently, the ruling principle of the sublime (*Inquiry*, II, 2).

Idee sublimi sono *obscurity* (II, 3); *power* (II, 5); *privations*, ovvero *vacuity*; *silence* (II, 6) *vastness* (II, 7); *infinity* (II, 8); *difficulty* (II, 10); e *magnificence* (II, 13); p. es. il cielo stellato (MONK, 1935, pg. 93). Egli ha uno spiccato gusto per le rovine e la malinconia (ibid., pg. 87).

La Parte IV della *Inquiry* tenta una spiegazione psicologica e fisiologica di simili effetti; vi entrano elementi associazionisti, per quanto egli preferisca riferirsi a proprietà naturali dell'oggetto e dell'organo del senso che lo percepisce (MONK, 1935, pg. 96). Ad esempio, se l'oggetto la cui luce colpisce la retina causando *tension* e *vibration* è grande, questo effetto continuo produce uno stato simile a quello che causa *pain*, e produce l'idea del sublime (ibid., pag. 97). Comunque BURKE procede verso l'abolizione della formula estetica oggettiva, concentrando l'attenzione piuttosto sull'effetto soggettivo (ibid., pg. 97).

Anche per GERARD (1756) il sublime ha un forte significato emozionale, e si accompagna a uno sforzo dell'animo volto a superare un ostacolo. In un oggetto semplice la vista di una parte suggerisce il tutto, e dà modo alla fantasia di ampiarlo ed estenderlo all'infinito (MONK, 1935, pg. 110). Egli si giova di principi associazionisti. Anche cose prive di estensione possono essere considerate sublimi: durata, eternità, qualità morali: infatti le passioni sono sempre connesse con le loro cause, e queste sono spesso in relazione con elementi quantitativi (ibid., pg. 111). La sublimità di oggetti piccoli o inestesi riposa quindi sull'associazione (ibid., pg. 112).

HOME (1761) mantiene invece una posizione conservatrice, al sublime deve associarsi la bellezza, il sublime non deve abbattere l'animo, nè essere privo di forma e misura (HOFMANN, 1913, pg. 37).

§ 39. Un punto che importa avere ben chiaro è che questa teorizzazione del sublime, specialmente per ciò che concerne la sua *imagery*, non è, in Inghilterra, e, relativamente, anche in Germania, che la razionalizzazione di un gusto che veniva affermandosi in letteratura soprattutto, e secondariamente nel giardinaggio (in pittura i suoi effetti si faranno sentire solo nella seconda metà del secolo). In questo spirito è da intendersi anche il *revival* della architettura gotica nel primo settecento inglese. Per tale connessione rinviamo alle storie della letteratura e dell'arte; come lavori particolari vedasi ad esempio: sopra l'ammirazione per il cielo stellato: BIESE, 1890, pg. 28 sgg. (*Der Eindruck des Sternenhimmels im*

Spiegel alter und neuer Poesie); per il gusto delle rovine, KANDERER, 1933; per il giardinaggio in Inghilterra, soprattutto: CHASE, 1943. Vedremo in seguito ciò che si può riunire sotto il concetto di « ammirazione per la Natura ».

Nel mondo tedesco il concetto di sublime era, già nel '600 e prima, tema poetico, come presso SELNECKER, WECKHERLIN, WERDERS, HOFFMANNSWALDAU (cfr. GRIMM, art. *Erhaben*). Nell'epoca che ci concerne la sua *imagery* era sviluppata segnatamente da HALLER, PYRA, KLOPSTOCK; MURALT richiede per la poesia una sublimità e un'ingenuità (= semplicità, naturalezza) che le dia vigore morale (ANTONI, 1942, pg. 14). Per HALLER (1), come per SHAFTESBURY, la natura è l'unica testimone di Dio (ibid., pg. 17). BROCKES già conosceva uno *Schaurig-schön* (cfr. FLEMMING, 1931, pg. 101). Pare che il concetto di sublime si prospettasse già anche in BODMER (BING, 1934, pg. 119) (2).

Nel 1740 usciva già la II ed. del *Versuch einiger moralischen Betrachtungen ueber die Werke der Natur* di SULZER. A pg. 44 egli esce in un'osservazione molto interessante per la teoria del Sublime quale la troveremo nelle *Krit. d. Urt.*; che cioè, per misurare enormi grandezze, quali quelle delle immense prospettive, dobbiamo ingrandire l'unità di misura, altrimenti i numeri divengono troppo grandi per poterli concepire. A pg. 56 afferma che la grandezza del cielo stellato deve insegnarci l'umiltà di fronte al Creatore; per conoscerlo non abbiamo del resto che a rivolgerci all'anima nostra. Anche BAUMGARTEN parla del Sublime nella sua *Aesthetica* (I, 1750, *Sect.* XV § 117 e *Sect.* XXI *passim*). Egli accenna alla magnanimità e grandezza del contenuto della poesia e del carattere del poeta (VON STEIN, 1886, pg. 348). Egli peraltro si interessa più al sublime come carattere estetico dell'oggetto che come processo psicologico (HOFMANN, 1913, pg. 31). Egli parla di una *Magnitudo aesthetica absoluta*, e di una *dignitas aesthetica*; l'oggetto può invero essere moralmente anche indifferente, però in definitiva *sola sublimis virtus est* (*Aesth.*, § 422). Questa *magnitudo* deve però essere « in proporzione » con la *magnitudo aesthetica* relativa. Infatti, per lui come per MEIER, la perfezione di una rappresentazione non può superare una certa grandezza, altrimenti il soggetto non può coglierla (cfr. ARISTOTELE, *Poetica*, cap. VII). Onde il sublime non oltrepassa la *höchste Schönheit* (HOFMANN, 1913, pgg. 41-44). Per MEIER il modo di pensare sublime nasce dal pensare oggetti alti e sublimi in modo proporzionato ad essi. Le virtù eroiche debbono apparire attraverso i pensieri (*Anfangsgründe*, 1748-50, §§ 65 e 85). Come si vede, non vi è ancora contrasto tra sublimità e bellezza; il carattere morale del sublime è chiaramente affermato.

---

(1) Citato da K. nel 1755 (I, 315) e nel 1760 (II, 40). Cfr. oltre, § 43, ζ).

(2) Lo ZEDLER non dedica all'*Erhabene* che un brevissimo articolo.

§ 40. Nel 1758 Mendelssohn pubblicava la prima edizione di *Ueber das Erhabene und das Naive in den schönen Wissenschaften*. Lo citiamo dalla edizione originale (*Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste*, Leipzig, 1758, II, pgg. 229-66).

Essenza delle arti belle è l'espressione sensibile della perfezione:

[84] Daher wird das Erhabene in den schönen Künsten und Wissenschaften in dem sinnlichen Ausdruck einer solchen Vollkommenheit, die Bewunderung erreget, besthen müssen (pg. 230).

Egli esemplifica mediante le azioni virtuose rappresentate nel teatro tragico. Altro elemento del sublime è la novità, l'inaspettato. La *Bewunderung* può nascere o dalle opere d'arte in esse stesse, o in quanto attestano uno straordinario *Genie* e *Witz* dell'artista; infatti:

[85] Ein grosser Verstand, grosse und ungemeine Gesinnungen, eine glückliche Einbildungskraft, die mit einer durchdringenden Scharfsinnigkeit verknüpft wird, edle und heftige Gemüthsbewegungen, die sich über die Begriffe des gemeinen Pöbels erheben... und überhaupt alle grosse Eigenschaften eines Geistes, die uns unvermuthet überraschen, reissen unsere Seele mit sich fort, und erheben sie gleichsam über sich selbst (pg. 233).

Tali qualità psicologiche destano *Erstaunen*, costringendo la nostra attenzione a fermarvisi sopra lungo tempo. Quella che invece è più precisamente la *Bewunderung*, è un evento istantaneo, destato dal nuovo, dall'inatteso (pg. 234).

L'alternativa tra sublimità dell'oggetto, o dell'ingegno che lo ha prodotto, dà luogo ad una bipartizione del sublime. Quello di primo tipo desta Bewunderung, e non deve essere accompagnato da Nebenbegriffe o abbellimenti poetici per non distruggere l'immediatezza dell'effetto (pg. 235): « Daher muss sich der Künslter... eines naiven ungekünstelten Ausdruck befleissigen » (pg. 236). Seguono degli esempi poetici. Sottospecie di tale sublime di primo tipo è « das Erhabene in den Gesinnungen oder das Heroische », cioè la rappresentazione poetica di una *grosse, heroische Seele* (pg. 240). Anch'esso dev'essere *ungekünstelt* (pg. 244).

Il secondo tipo di sublime è invece quello, nel cui oggetto ammiriamo il grande talento del poeta « die Schönheit in ihr wahres Licht zu setzen », anche senza che l'oggetto di per sè abbia i caratteri del sublime.

[86] Man sieht hieraus, dass das Erhabene von der zwoten Gattung nur dem Grade nach von der blossen Schönheit unterschieden sey, und daher sehr leicht mit derselben verwechselt werden könne (pg. 255).

Finalmente:

[87] Das Erhabene überhaupt, und insbesondere das von der ersten Gattung, stehet mit dem naiven Ausdrucke, wie wir solches bereits eben ausgeführt haben, in einer so genauen Verbindung, dass es nicht undienstlich ist, hier zu untersuchen, worinn das Naive bestehe, und wie weit man sich in den Werken der schönen Wissenschaften desselben bedienen könne. *Natürlich, ungekünstelt,* sagt zu wenig, indem man sich im gemeinen Leben öfters natürlich und ungeschmückt ausdrücket, ohne deswegen naiv zu sein. *Edle Einfalt* hingegen sagt zu viel, und bezeichnet nur eine gewisse Art des Naiven, denn man sagt auch öfters von gewissen komischen Ausdrücken, sie wären naiv, da sie gleich nichts weniger als edel sind.

Die Einfalt ist unstreitig eine nothwendige Eigenschaft der Naivität. So bald ein Ausdruck mit vielen Zieraten ausgeschmückt ist, so kann man ihm schlechterdings die Naivität absprechen, und in so weit ist das *Erhabene in dem Ausdrucke,* dem Naiven entgegengesetzt (pg. 261).

Si direbbe che lo *Erhabene in dem Ausdrucke* sia poi una sottospecie di quello di secondo tipo. Ci siamo soffermati su questi elementi, perchè essi ci permetteranno a suo tempo anche di precisare il concetto di *Naivität* rispetto al bello:

[88] Wenn ein Gegenstand edel, schön, oder mit seinen wichtigen Folgen gedacht, und durch ein einfältiges Zeichen angedeutet wird, so heisst das Zeichen naiv (pg. 262).

Lo *Zeichen* è poi l'espressione poetica. *Wichtig* sono il *schöner Gedanke,* la *wichtige Wahrhert,* la *edle Empfindung.*

Come vediamo, qui l'influenza di BURKE non si fa ancora sentire; il concetto di bellezza e sublimità hanno una fondazione metafisica baumgarteniana. L'elemento del terribile è assente, come quella che più tardi sarà la teoria delle *vermischte Empfindungen*; e anche per il resto non siamo lontani dall'estetica della scuola wolffiana, soprattutto, per l'eminente interesse al sublime come fenomeno letterario. Ma l'opposizione tra il sublime di primo tipo, e il bello, è già chiara. Inoltre assai interessante è la bipartizione del sublime, la teoria della *Naivität* e dello *Edle,* la sublimità delle passioni eroiche da un lato, e delle doti intellettuali e psicologiche dall'altro.

Immediatamente dopo la conclusione del suo scritterello, MENDELSSOHN venne a conoscenza della anonima *Enquiry* del BURKE, e ne riferì ampiamente nel volume successivo della stessa *Bibliothek* (1758, III, pgg. 290-320).

Esaminiamo quanto di tale recensione concerne il sublime. Esso desta *Erstaunen, Bewunderung, Ehrfurcht, Hochachtung*; ma soprattutto interessa l'elemento dello spaventoso. Un oggetto spaventoso, anche se piccolo, può

essere sublime. Esempi di sublimità sono il mare, la pianura, l'oscurità del tempio greco (pg. 298), il silenzio, la solitudine, e le altre forme di privazione; finalmente una grandezza non comune.

[89] Das *unendliche* erfüllet unsere Seele mit der Art von Schaudern, welches dem Erhabenen so eigen ist. Da aber nichts Unendliches in unsere Sinne fällt, so vertritt dasjenige, dessen Grenzen wir nicht wahrnehmen, bey uns die Stelle des wirklich Unendlichen (pg. 299).

Sublime sono il cielo stellato, e i magnifici edifici: « eine grosse Pracht, oder die Verschwendung glänzender und prächtiger Dinge, ist eine Quelle des Erhabenen » (pg. 301).

Il sentimento del sublime è prodotto da *Spannung der Nerven, Schrecken, Erschütterung* (pg. 311), e in generale chiarito come un processo psicofisico.

Ben presto MENDELSSOHN doveva riplasmare la propria teoria del sublime ispirandosi alle idee di BURKE. Invero già nelle *Briefe über die Empfindungen* (1755, VIII[er] Brief) ricorre il tema del piacere dell'orrido e del triste nella natura, che verrà energicamente ripreso nella *Rhapsodie über die Empfindungen* (1761, III T.); vi ricorre la teoria delle *vermischte Empfindungen*, espressa in chiare note (*Werke*, III, pg. 25 sgg.), che viene applicata dettagliatamente al sublime:

[90] Das Unermessliche, das wir zwar als ein Ganzes betrachten, aber nicht umfassen können, erregt gleichfalls eine vermischte Empfindung von Lust und Unlust, die anfangs Schauern, und wenn wir es zu betrachten fortfahren, eine Art von Schwindel erregt. Diese Unermesslichkeit mag in einer ausgedehnten oder unansgedehnten, in einer stetigen, oder in einer unstetigen Grösse bestehen; die Empfindung ist in allen diesen Fällen die nähmliche. Das grosse Weltmeer, eine weit ausgedehnte Ebene, das unzehlbare Heer der Sterne, die Ewigkeit der Zeit, jede Höhe oder Tiefe, die uns ermüdet, ein grosses Genie, grosse Tugenden, die wir bewundern, aber nicht erreichen können, wer kann diese ohne Schauern anblicken, wer ohne angenehmes Schwindel zu betrachten fortfahren? Diese Empfindung ist von Lust und Unlust zusammengesetzt. Die Grösse des Gegenstandes gewähret die Lust, aber unser Unvermögen, seine Grenzen umfassen, vermischt diese Lust mit einiger Bitterkeit, die sie desto reizender machet (*Werke*, III, pg. 32; ed. BRASCH, II, 114).

Ma, perchè la grandezza non desti *Ekel*, bisogna che alla grandezza sia unita la molteplicità, alla molteplicità la perfezione: si riaffaccia la vecchia estetica metafisica. Così:

[91] Was für selige Empfindungen überraschen uns, wenn wir an die unermessliche Vollkommenheit Gottes denken! Unser Unvermögen begleitet uns zwar auf diesem Fluge, und drückt uns in den Staub zurück; aber die Entzückung

über jene Unendlichkeit, und das Missvergnügen über unser eigenes Nichts vermischen sich in eine mehr als wollüstige Empfindung, in ein heiliges Schauern (ed. BRASCH, II, pg. 115).

Più oltre (ibid., pg. 36) si incontra un esplicito richiamo a BURKE.

§ 41. È inutile sottolineare come la *imagery* nel MENDELSSOHN del '61 sia molto vicina a quella di K.: il sublime nell'arte, come imitazione del *Sinnlich-Unermessliche* naturale, che dal canto suo consiste nella grandezza dell'oceano, della pianura, del cielo stellato, del tempo (eternità), dei forti dislivelli, e nella grandezza del genio, della virtù (ove l'elemento morale è chiaramente connesso), oltre che nella contemplazione metafisica della divinità. L'analisi del sublime come evento psicologico è poi molto più dettagliata e profonda che quella di K.: la celebre teoria delle *vermischte Empfindungen*, e la grandezza che sprona l'animo ad estendersi nella sua piacevole osservazione; mentre la infinità di questa grandezza lo riempie di un terrore che, sommato a quel piacere, genera ammirazione; consideriamo lo smisurato come un tutto, ma non riusciamo ad abbracciarlo: ne nasce una specie di vertigine.

MENDELSSOHN è il primo in Germania a distinguere chiaramente bello e sublime e ad introdurre in quest'ultimo l'elemento dello smisurato e del terrore. L'influsso inglese è in lui ben chiaro.

Anche il LAMBERT, nei *Cosmologische Briefe* del 1761, parlava con ammirazione del cielo stellato (SOMMER, 1892, pg. 140).

Proprio nel 1764 usciva a Dresda la *Kunstgeschichte* del WINCKELMANN (che era ben noto a K.). Vi ricorrono alcuni passaggi interessanti:

[92] Eine denkende Seele kann am Strande des weiten Meeres sich nicht mit niedrigen Ideen beschäftigen: der unermessliche Blick erweitert auch die Schranken des Geistes, welcher sich anfänglich zu verlieren scheint, aber grösser wieder zurückkommt (citato da VON STEIN, 1886, pg. 393).

La somma bellezza è in Dio, e il concetto di bellezza umana divien perfetto, quanto più coincide con quello.

[93] Der Begriff der Schönheit ist wie ein aus der Materie durchs Feuer gezogener Geist, welcher sich sucht ein geschöpf zu zeugen nach dem Ebenbilde der in dem Verstande der Göttheit entworfenen ersten vernünftigen Kreatur. Die Formen eines solchen Bildes sind einfach und ununterbrochen, und in dieser mannigfaltig, eben dadurch aber sind sie harmonisch... Durch die Einheit und Einfachkeit wird alle Schönheit erhaben, so wie es durch dieselbe alles wird, was wir wirken und reden (*Werke*, Stuttg. 1847, I, pgg. 131-32).

Elemento moraleggiante e religioso fortemente tinto di platonismo, continuità tra bello e sublime, sublime come semplicità a bellezza metafisica.

§ 42. Facciamo ora un breve inventario riassuntivo dei caratteri del sublime in K., in quanto trovino precedenti precisi nel materiale che abbiamo esaminato.

a) Il sublime è in K. chiaramente opposto al bello; questa contrapposizione nasce in Inghilterra intorno al '39, e vi si generalizza rapidamente, con poche eccezioni; non attecchisce in Francia, e penetra in Germania solo con MENDELSSOHN, di cui K. segue la aperta polemica contro l'usuale continuità tra bello e sublime, che trova ancora dei sostenitori.

b) L'aspetto predominante emotivo e terribile (*Rührung, Schauder*) del sublime si afferma in generale, con poche voci contrarie, in Inghilterra; è invece nella sua forma più tipica assente in Francia, e in Germania è introdotto chiaramente solo da MENDELSSOHN, e da lui psicologicamente sviluppato sulle tracce di BURKE.

c) Che il sublime sia qualcosa che supera la comprensione, qualcosa di informe ed infinito, si afferma chiaramente solo intorno alla metà del secolo col BAILLIE; da HUME e LOWTH in giù si chiarisce anche il senso di sforzo che lo accompagna; caratteri che in Germania si ritrovano di nuovo, esplicitamente almeno, solo in MENDELSSOHN. La grandezza considerevole del sublime è, con varie sfumature, elemento comune a tutti.

d) La tripartizione kantiana del sublime non trova precedenti letterali. Veramente già BOILEAU distingue nel sublime la grandezza, la magnificenza e l'armoniosa vivacità. Altre analisi in diverse sottospeci le abbiamo incontrate presso BURKE e MENDELSSOHN.

Il sublime spaventoso è, abbiamo visto, di origine inglese e mendelssohniana; lo *Edle*, che è anche *Naiv*, è evidentemente quello di prima specie di MENDELSSOHN, nelle *Betrachtungen*; per altro già BOILEAU, BROWNE e GERARD avevano attribuito al sublime l'elemento della semplicità. E con essi il BOUHOURS (cfr. § 51). Il *Prächtige*, che non è affatto *naiv*, trova il suo precedente nel *Pompous* di SHAFTESBURY, nella *magnificence* di BURKE, nella *Pracht* della recensione a BURKE, e nelle *Erhabenheit des Ausdrucks* delle *Betrachtungen* di MENDELSSOHN, che egli oppone alla *Naivität*. E anche, se si vuole, in tutto il sublime di secondo tipo della stessa operetta, che non è che una forma esaltata di bellezza (1).

Vediamo dunque come K. qui abbia svolto più un lavoro di sintesi di dottrine diverse, che di analisi originale del concetto di sublime, sintesi

---

(1) K. porta a esempio del *Prächtige* la chiesa di S. Pietro in Roma con la sua grandezza, coi suoi ori ed i suoi mosaici (II, 210). Nella *Analysis of Beauty* di HOGART del 1753 (tradotta in tedesco dal MYLIUS nel 1754) si legge dello

[94] splendour, shaw, and magnificence of... St. Peter's [*in Roma*], on account of the sculptures and paintings, as well as the greater magnitude of the whole, which makes it excel as to quantity... (pg. 47).

peraltro preoccupata, in omaggio allo spirito della estetica baumgarteniana, di non opporre radicalmente la sublimità alla bellezza, ma di costruire delle forme intermedie. Non si dimentichi però come il tono generale dell'operetta sia quello dell'opposizione tra bello e sublime, cioè sia all'avanguardia.

e) Quanto alla *imagery* del sublime kantiano, la immensità, la solitudine delle grandi visioni naturali, l'eternità del tempo, sono elementi che abbiamo riscontrato in quasi tutti gli Inglesi, e specialmente in BURKE, e in Svizzera in HALLER, in Germania in MENDELSSOHN. Il sublime come elemento di descrizioni poetiche può far pensare specialmente alla mentalità retorica, da BAUMGARTEN e MEIER, ma l'esempio di MILTON e dello spaventoso ci rinvia genericamente agli Inglesi, ma forse più particolarmente agli Svizzeri, presso i quali di MILTON si era fatto un gran discutere; e a proposito di tali discussioni appunto essi si erano avvicinati al concetto di sublime (BING, 1934, pg. 119). La sublimità dei monumenti è elemento esso pure non privo di precedenti, e non è certo una novità peregrina: K. stesso rinvia ad HASSELQUIST (II, 210; cfr. II, pg. 483, nota a pg. 210).

§ 43. *f*) Che sublimi siano anche delle considerazioni intellettuali matematiche e metafisiche sull'universo, ci sembra elemento tratto dalla precedente estetica metafisica kantiana, appoggiato dal MENDELSSOHN-BURKE della citaz. [89], e più chiaramente dal MENDELSSOHN della citaz. [91]. Abbiamo visto come nelle *Beobachtungen* la bellezza metafisica del *Beweisgrund* ricomparisse sotto forma della « bellezza in senso proprio », cioè di quella che si identifica con il corpo morale della società, la perfezione dell'unità nella molteplicità [cfr. § 34, 8), e § 35 *D*)]; ora tale bellezza è, nelle *Beobachtungen*, sublime; nessuna meraviglia se al sublime si trasferisce la forma contemplativa a lei propria. Altro elemento sincretista e conservatore.

Peraltro nella *Allgemeine Naturgeschichte* del 1755 già si leggeva, dopo una citazione da HALLER (« was der erhabenste unter den deutschen Dichtern von der Ewigkeit schreibt », I, 314, ove ricorre anche per la prima volta in K. l'aggettivo *erhaben*; la stessa *Unvollkommene Ode über die Ewigkeit* di HALLER è citata in II, 40):

[95] Es ist ein nich geringes Vergnügen, mit seiner Einbildungskraft über die Grenze der vollendeten Schöpfung in den Raum des Chaos auszuschweifen und di halb rohe Natur in der Naheit zur Sphäre der ausgebildeten Welt sich nach und nach durch alle Stufen und Schattirungen der Unvollkommenheit in den ganz ungebildeten Raume verlieren zu sehen (I, 315).

Eternità, infinità informe, di passaggio il termine « sublime ». Ma qui, nella *Allgemeine Naturgeschichte*, ciò è il semplice risultato di un gusto

letterario non ancora tradotto in una conseguente trasformazione della teoria estetica allora imperante: perciò ne facciamo menzione solo ora. Ma questo, e il sublime di HALLER, tinto di contemplazione metafisica oltre che di esperienza estetica visuale, risultano ora utili elementi per spiegare il K. del 1764. Vedremo in seguito come a ciò si aggiunga anche l'autorità di SHAFTESBURY e della sua concezione metafisico-moraleggiante (cfr. § 46), nonchè della «bellezza dei teoremi» di HUTCHESON.

g) Sublime è la virtù, la grandezza dell'animo: LONGINO, BOILEAU, SILVAIN, SHAFTESBURY, HUME, poi specialmente BURKE e GERARD; l'elemento è comune ai tedeschi, da BAUMGARTEN e MEIER a MENDELSSOHN; anche l'intelligenza è sublime: troviamo sublime il genio sia in HUME che in MENDELSSOHN; a ciò si accorda la sublimità del *tiefer Verstand*, che però è forse più direttamente una semplice applicazione al binomio sublime-bello del binomio *tiefer* e *schöner Verstand* di baumgarteniana e meieriana memoria (cfr. cit. [39] e [40]).

h) Il sublime coadiuva la moralità: questo elemento è da intendersi nel quadro più vasto dei rapporti tra estetica in generale, e morale, che tracceremo poco oltre. Ma già fin da ora possiamo raccogliere alcuni elementi utili.

Nel K. del '64 una tinta chiaramente religiosa del sublime è assente. Ma è evidente che possiamo leggere i rinvii del sublime a Dio nei diversi autori che abbiamo considerato, come implicanti un rinvio alla moralità. Questo compare in LONGINO stesso, e per SHAFTESBURY, HALLER, SULZER, la natura è testimone di Dio. Per i francesi, poi, e per la maggioranza degli inglesi il sublime eleva ed amplia l'animo. Le connessioni del sublime con la bellezza metafisica aiutano anche a spiegare tale rapporto, e la sua tinta morale è chiara in SHAFTESBURY.

V. – LA BELLEZZA

§ 44. Nei §§ 15 e 16 impostammo il problema delle genesi della teorizzazione dell'apprezzamento estetico della natura come esperienza principalmente visuale e auditiva, e non solo come contemplazione metafisica intellettuale. Ci accorgiamo che nei §§ precedenti ne abbiamo tracciato quell'aspetto, che è più peculiare del XVIII secolo, e che concerne appunto la sublimità della natura. Vogliamo ora schizzare brevemente, scegliendo pochissimi esempi, l'altro aspetto, quello del bello naturale, sia della natura come paesaggio, sia di singoli oggetti naturali. Avvertiamo che bisogna tener presente qui anche il materiale riunito nel § 20 a proposito della bellezza degli organismi viventi, nella quale visione diretta e considerazione intellettuale della finalità vengono a fondersi.

Già i filosofi antichi (1), e sulle loro tracce BOEZIO e CASSIODORO, si erano soffermati sulla bellezza del sole e dei fiori (DE BRUYNE, 1946, I, pg. 37). Più tardi la scolastica vi aggiungeva l'ammirazione per le gemme (cfr. SUGER, 1946). L'indirizzo retorico della estetica della Rinascenza lasciava, malgrado gli accenni del PETRARCA e del PICCOLOMINI (cfr. BURCKHARDT, II, pg. 15 segg.), in secondo piano l'interesse teorico diretto per la bellezza naturale, per quanto la teoria della mimesi e dell'*ut pictura poësis* presupponesse proprio quelle bellezze naturali, che il pittore e il poeta debbono selezionare e imitare. LEONE EBREO prende un certo interesse, forse disgiunto in parte dalla simbologia metafisica, alla « bella & chiara luce, et bel Sole, et bella Luna, belle Stelle, et bel cielo » ([1535] 1929, pg. 38).

Ma per ADDISON (*Spectator*, N. 414) le opere della natura sono decisamente superiori a quelle dell'arte. Egli loda le proiezioni della camera oscura come i migliori quadri (v. anche *Spect.* N. 411, foglio III e IV). Si ricordi inoltre quanto vedemmo nel § 18 a proposito di FONTENELLE e dei RICHARDSON.

In SHAFTESBURY dapprima il bello naturale non è esteso al paesaggio, ma si restringe agli esseri viventi (WEISER, 1916, pg. 163). Poi però si estende al paesaggio, anche marino (ibid., pg. 180). HOME scrive più tardi:

[96] The flowers of plants, the furs of beasts, and the feathers of birds, vie with each other in the beauty of their colours, which in lustre as well as in harmony are beyond the power of imitation. Of all natural apparences, the colouring of the human face is the most exquisite: it is the strongest instance of the ineffable art of nature, in adapting and proportioning its colours to the magnitude, figure, and position of the parts (ed. Edimburgo 1763², III, pg. 426).

Un paesaggio naturale è la visione più *gratifying* (ibid., pg. 443). Di paesaggio, e di singoli oggetti naturali aveva parlato anche HARTLEY (1749) in termini di estetica associazionista (cfr. TONELLI, 1955 (a) cap. su *Hartley*).

GRACIÁN (1650-53) unisce alle sue considerazioni estetico-metafisico-teleologiche delle espressioni che implicherebbero un contatto diretto colla bella natura:

[97] Miraba el cielo, miraba la tierra, miraba el mar y a todo junto, y cada cosa de por sì, y en cada objeto de estos me transportaba, sin acertar a salir de él, viendo, observando, advirtiendo, admirando, discuriendo y lográndolo con insaciable fruición (*Obras*, 1944, pg. 433 A).

---

(1) P. es. PLINIO, che loda la bellezza della pittura di paesaggio (cfr. DE BRUYNE, 1953, pg. 98).

Egli si diffonde sul *gran teatro del Universo* e sulla *hermosa naturaleza* (*El Criticón*, I, II e III). Loda tra l'altro i diamanti, le perle, i fiori, i frutti (*Obras*, 1944, pgg. 437 B-438 A), gli uccelli e il loro canto (ibid., pg. 439 A, B). Il motivo del cielo stellato è ampiamente sviluppato:

[98] ... pero volvé presto a resuscitar entre nuevas admiraciones a un cielo coronado de luminarias, haciendo fiesta a mi contento. Asegúrote que no me fué menos agradable vista ésta; antes más entretenida, cuanto más varia (ibid., pgg. 437 A-438 B).

André riprende ampiamente il tema del « grand théatre de la nature » (1741, pg. 22).

Batteux (1746) si interessa alla bella natura in rapporto a ciò che è degno di essere imitato dalle arti. Bella natura è quella che ha « 1) le plus de rapport avec notre propre perfection, notre avantage, notre intêret. 2) Celle qui est en même temps la plus parfaite en soi » (ed. 1764, pg. 82 sgg.). Batteux è un tipico rappresentante dell'apprezzamento estetico della natura e di singoli oggetti naturali in funzione di una teoria mimetico-selettiva dell'arte (Wolf, 1923, pg. 56). Ma il nome più importante da farsi è naturalmente quello di Rousseau, la cui contemplazione estetica della natura lo porta a concludere alla esistenza di Dio (Fährmann, 1903, pg. 34 sgg.). Egli ammira la bellezza delle piante (ibid., pg. 44), particolarmente quelle allo stato naturale e selvatico, mentre quelle deformate dai giardinieri gli paiono orribili (ibid., pg. 48).

In Germania, nella letteratura, l'amore per la natura di per sè si fa strada abbastanza lentamente: Brockes, Götz, Herder rivolgono la loro attenzione ai singoli fiori, più che ai prodotti del giardinaggio, Herder apprezzerà sinceramente il canto dell'usignuolo, Brockes e Gleim osservano e descrivono piccoli animali. Si tratta comunque di una piccola porzione dell'attenzione generale rivolta a tali soggetti. Si afferma però sempre più il gusto per i paesaggi e per l'oceano, e in generale si apprezza la bellezza della vita di campagna (cfr. Batt, 1902, pgg. 104-05). Dell'amore di Haller per i paesaggi alpini abbiamo già parlato; egli ama anche i fiori, e dal singolo fiore passa alla considerazione dell'intera aiuola: in ogni elemento si ritrova la totalità della natura (Flemming, 1931, pg. 96). L'attenzione al bello naturale come base per il bello dell'arte, cioè dal punto di vista della teoria mimetica, si ritrova naturalmente in Gottsched (Bing, 1934, pg. 5). Lo stesso ricorrerà più tardi, *mutatis mutandis*, in Winckelmann (von Stein, 1886, pg. 384) e, da lui, in Mendelssohn nel 1757 (Goldstein, 1904, pg. 50).

Ma chi lancia nella trattatistica la moda della considerazione della bellezza naturale è il Sulzer, col suo *Ueber die Schönheit der Natur* (1750). Egli parla della bellezza del mattino, del paesaggio, del canto degli uccelli e

del profumo dei fiori, delle piante, del regno animale, della coincidenza nella molteplicità, dell'ordine e bellezza della Natura (1750, pgg. 1-27, 76-77-78, e passim). L'*imagery* è al completo. Si veda anche WIELAND ([1754] 1823, pg. 25).

MENDELSSOHN d'altronde già nei *Briefe* del '55 aveva espresso il suo entusiasmo per la bellezza del paesaggio (VIII *Br.*).

§ 45. La questione della bellezza di singoli paesaggi o singoli oggetti naturali e di organismi si incontra spesso in connessione con una considerazione particolare della bellezza della figura umana, sulla quale alcuni autori hanno concentrato l'attenzione, anche indipendentemente dagli altri elementi citati sopra. La scolastica ce ne offre già dei significativi esempi (1): BOEZIO, CASSIODORO, ISIDORO DI SIVIGLIA proclamano la bellezza del corpo umano. Secondo CASSIODORO, un bel viso in ispecial modo esprime l'ideale cristiano della vita intima (DE BRUYNE, 1946, I, pgg. 72-73). Per ALBERTO MAGNO la beltà del corpo è simbolo della bellezza dell'anima (ibid., III, pg. 173). TOMMASO D'AQUINO insiste particolarmente su tale motivo. Lasciamo la parola al DE BRUYNE:

[99] C'est parce que nous avons, grâce à l'intellect, une certaine notion de l'essence ou de la quiddité des choses, une certaine idée de la nature humaine et par conséquent de la *fin* qui lui convient essentiellement, que nous possédons, d'une manière plus ou moins confuse, une norme de la beauté de l'homme.

La clarté c'est le rayonnement de la forme, mais ce rayonnement ne s'explique qu'en fonction d'une norme idéale et générale. C'est la forme *spécifique* de la nature humaine, la structure *typique* propre a chaque sexe et à chaque âge, l'essence *caractéristique* de la personnalité qui commandent aux mélanges qui « sont exigées » par la santé, aux proportions et aux couleurs qui « conviennent » à la beauté (ibid., III, pg. 308).

[100] Dans l'homme la beauté resulte du resplendissement de l'âme, faite à l'image de Dieu (ibid., III, pg. 309).

La bellezza umana ha tre gradi: I) bellezza puramente formale e vitale; II) adattamento teleologico del corpo al suo fine, non puramente biologico, che è di conoscere e di contemplare (statura diritta, viso dominatore, occhio vivo); III) splendore dell'anima virtuosa.

Nella Rinascenza, LEONE EBREO distingue una bellezza corporea da una bellezza spirituale:

[101] la belleza pare che sia la proportione de le parti al tutto, e la commensuratione del tutto in quelle, & così molti de li filosofanti l'hanno diffinita,

(1) Sulla bellezza della figura umana in rapporto al concetto di *grazia*, e più specialmente per quella tradizione per cui la grazia del corpo esprime un ideale morale, torneremo nel § 48. Nell'antichità, specialmente PANEZIO e CICERONE distinguono tra bellezza fisica e bellezza morale (cfr. DE BRUYNE, 1953, pg. 249).

adunque è propria del commensurabile corpo, e del tutto composto de le sue parti, & presuppone quantità in corpo propriamente ([1535], 1929, pg. 101).

Ma c'è una bellezza spirituale:

[102] quella belleza che si trova nei corpi è bassa, piccola, & superficiale, a rispetto di quella che si trova ne l'incorporei... la belleza corporea è ombra e immagine della spirituale, e participata da quella, e non è altro che il risplender' che il mondo spirituale da al mondo corporeo (ibid.).

Del resto la bellezza, in generale, non risiede solo nelle proporzioni, perchè si trova anche nei corpi semplici, come il sole e la luna (ibid., pgg. 102-03).

Comunque la « bellezza dell'intelletto » è cosa « più eccellente » che non sia la « belleza ritratta nel corpo » (ibid., pgg. 17-18).

Questo declassamento della bellezza delle proporzioni in favore di una bellezza spirituale è di pura marca plotiniana (cfr. De Bruyne, 1953, pgg. 232-33).

Una distinzione ancor più chiara compare presso Herrera:

[103] Pero no esta solamente la belleza en suaves i lindos ojos, en hermoso rostro, i en bellissimo encendido color de maxillas de hermosa dona... mas tambien esta en las acciones i obras; donde se hazen claras i visibles las virtudes del animo, porqué ái tres suertes de beleza, de entendimiento, de anima, de cuerpo. La del entendimiento por la mente roba i arrebata l'anima a gozar del solo. la de l'alma por la vista sola, o por el oido, o por ambos. la del cuerpo por todos los sentidos, por los cuales la belleza mesma puede passar a l'anima (1580, pgg. 171-72).

§ 46. È notevole come in Shaftesbury appaia una dottrina analoga, spiegabile mediante la comune origine neoplatonica (citiamo qui i *Characteristicks* della edizione di Basilea, 1790, 3 Vol.). La bellezza ha tre gradi: il primo comprende le figure regolari e simmetriche, pietre, rocce, monti, valli, boschi, i corpi celesti, l'architettura e la musica (*dead forms of Nature*, II, 336), gli animali, le linee e proporzioni del corpo umano (III, 151). Esse infatti posseggono una *natural beauty*, « symmetry and order, in which beauty depends » (I, 117, 286; II, 343; III, 150). Tale bellezza esterna parla solo ai sensi, è passiva e labile (II, 333, 335), ma l'ammirazione che essa desta è invece duratura se essa non fa che simboleggiare la bellezza di secondo grado, quella interna, spirituale (II, 352, 327), fruttuosa, produttrice (II, 336), bellezza della armonia interna e del non so che (*I know-not-what*, I, 117, 286; II, 343). La bellezza di primo grado riceve il suo significato dalle forme attive, *forming forms* (II, 351, 335). Tali sono le bellezze vive, e miste, cioè gli animali, l'uomo, e la società come organizza-

zione armonica degli individui (III, 152). Essa è bellezza morale come manifestazione del terzo e sommo grado di bellezza, quella di Dio; che non si palesa mai in un sostrato morto, ma sempre nella vita, nel carattere umano. La bellezza morale è una bellezza spirituale superiore alla bellezza dell'arte e delle linee; la somma opera d'arte è un carattere umano (II, 339, v. anche STERNBERG, 1915, pgg. 25-30). Ma lasciamo la parola allo stesso SHAFTESBURY, in una delle sue più caratteristiche versioni di queste dottrine (*Moralists*, Part III, Sec. 2):

[104] Do you not see... that you have established three degrees or orders of beauty?... first, the dead forms, as you properly have called them, which bear a fashion, and are formed whether by man or Nature, but have no forming power, no action, or intelligence... Next, and as the second kind, the forms which form, that is, which have intelligence, action, and operation... Here therefore is double beauty. Fore here is both the form, the effect of mind, and mind itself: the first kind low and despicable, in respect to this other; from whence the dead form receives its lustre and force of beauty. For what is a mere body, thought a human one, and ever so exactly fashioned, if inward form be wanting, and the mind be monstruous or imperfect, as in an idiot, or savage?... And here you have unawares discovered that third order of beauty, which forms not only such as we call mere forms, but even the forms which form. For we ourselves are notable architects in matter, and can show lifeless bodies brought into form, and fashioned by our own hands: but that which fashions even minds themselves, contains in itself all the beauties, fashioned by those minds; and is consequently the principle source, and fountain of all beauty...

Therefore whatever beauty appears in our second order of forms, or whatever is derived or produced from thence, all this is eminently, principally, and originally in this last order of supreme and sovereign beauty (*Characteristics*, ed. di Basilea, 1790, II, pgg. 336-68).

La beltà somma sta nei buoni sentimenti (ibid., II, 339).

Abbiamo voluto riferire abbastanza ampiamente su SHAFTESBURY, perchè queste dottrine ci serviranno a capire idee di K. molto oltre il cerchio del '64.

RICHARDSON scrive poi (1715, pg. 84): « that *the Face, and Air, as well as our Actions, indicates the Mind* is indisputable ».

Anche in SPENCE (1725) la pura bellezza fisica o delle forme esteriori, è qualche cosa di inferiore alla espressione morale dell'anima attraverso il corpo, e specialmente attraverso il viso e gli occhi, come atteggiamento e insieme come quella che oggi chiameremmo forma motoria, i quali elementi a quel tempo costituivano la fisiognomica. Tale elemento superiore è da SPENCE detto *grace* (cfr. TONELLI, 1955 (a), cap. su SPENCE).

HUME, nello *Essay concerning the principles of Morals* (1751), aveva distinto dalla bellezza del corpo puramente dipendente dalla sua adegua-

tezza ai fini biologici, una *moral beauty* (ed. GREEN and GROSE, II, pg. 227). Egli la illustra come segue:

[105] The very sensibility to these beauties [*della poesia*], or a *delicacy* of taste, is itself a beauty in any character; as conveying the purest, the most durable, and most innocent of all enjoyments (*Essay*, Sect. VII).

A tale bellezza morale sono connesse *good manners, wit and ingenuity, decency, cleanness*:

[106] But beside all the agreeable qualities, the origin of whose beauty, we can, in some degree, explain and account for; there still remains something mysterious and inexplicable, which conveys an immediate satisfaction to the spectator, but how, or why, or for what reason, he cannot pretend to determine. There is a *Manner*, a grace, an ease, a gentleeness, an I-know-not-what, which some men possess, above others, which is very different from external beauty and comeliness, and which, however, catches our affection almost as suddenly and powerfully (Sect. VIII).

HUME parla ancora della *moral beauty*, come opposta a quella *natural beauty* che non dipende che da *proportion, relation, and position of parts*, e dal modo di giudicarne coll'intelletto e col gusto, nelle Appendici I e III (vedere anche la *Sect.* I). È inutile sottolineare l'analogia di queste dottrine con quelle di K., che certo conosceva l'opera di HUME attraverso la traduzione del PISTORIUS del 1754.

HOGART (1753), come vedremo oltre, aveva dedicato la sua attenzione al giuoco fisiognomico, e BURKE (1756) aveva del pari parlato di una armonia dell'anima che si esprime nei tratti del volto: entrambi influiranno poi su MENDELSSOHN (GOLDSTEIN, 1904, pgg. 119-21).

In HOME (1761) si accentua particolarmente la bellezza della natura umana; l'uomo ha la bellezza e la grandezza in comune con gli altri esseri viventi, ma la *dignity* è propria di lui solo (ed. 1769, I, pg.195, cfr. NEUMANN, 1898, pgg. 113-16). Simili idee circolavano naturalmente anche in Francia. Ci basti ricordare il CROUSAZ, che parla di un « air » o bellezza mimico-fisiognomica:

[107] Puisque ces mouvements sont les indices de ce qui se passe au dedans de nous, ils meritent qu'on les approuve à proportion de ce qu'il y a de louable dans les sentiments interieurs dont il sont les indices (1715, pg. 40).

§ 47. Venendo ora allo *Sprachgebiet* tedesco, non abbiamo, prima del '63, a citare in materia che i famosi *Gedanken* del MENGS (1762, Cap. I, § 4), ove si sostiene che la formazione del corpo umano è turbata dalle passioni che agitano la madre che ne è incinta.

[108] Könnte aber di Seele des Menschen in seiner Gestaltung frei wirken, so wurde er vollkommen schön sein. Darum gehört die Schönheit auch zur

Bedeutung der Macht der Seele, und gibt eine gute Meinung von dem Menschen, in dem sie gefunden wird... Ich rede vom Menschen als demjenigen Theil der ganzen Natur, worin die Schönheit am meisten erscheint.

Nonchè un'operetta del WIELAND, ove si dichiara che bellezza del corpo e bellezza dell'anima, se non sono la stessa cosa, sono però strettamente collegate ([1754] 1823, pg. 20-21).

Possiamo comunque ricordare che MENDELSSOHN aveva composto, intorno al 1755, un breve saggio di ispirazione shaftesburiana, intitolato *Zufällige Gedanken über die Harmonie der innern und äussern Schönheit,* apparso però postumo (si trova nella ediz. di MENDELSSOHN del BRASCH, Leipzig, 1880, II, pg. 295 sgg.).

Importante è invece il fatto che la recensione, già menzionata dallo stesso MENDELSSOHN a BURKE (*Bibliothek,* 1758, III), recava:

[109] Die Gesichtsbildung ist das vornehmste bey der Schönheit des menschlichen Körpers. Die Züge müssen so beschaffen seyn dass sie ein zärtliches, sanftes und angenehmes Wesen ausdrücken, weil sie jederzeit mit dem Gemüthe und mit der Beschaffenheit des übrigen Körpers in Verbindung stehen.

Noch weit wichtiger ist das *Auge* in Ansehung der Schönheit... Endlich muss es das sanfte und zärtliche Wesen ausdrücken, das oben bei den Gesichtszügen beschrieben worden.

Der *Reiz* ist von der Schönheit nicht sehr unterschieden. Er bezieht sich mehrentheils auf die Positur und Bewegung.

È bene sottolineare come l'espressione del carattere dell'anima attraverso i tratti del volto destasse un interesse che andava molto oltre quello puramente estetico-moraleggiante: su tale dottrina si andava infatti basando quella scienza, che K. avrebbe chiamato « prammatica », della fisiognomica, che doveva notoriamente trionfare più tardi con LAVATER (1772) ed essere, verso la fine del secolo, fatta oggetto delle frecciate di LICHTENBERG. Per altro ci se ne occupava già sin dal tempo di WOLFF (*Nachricht seiner eigenen Schriften...* 1726, pg. 407; cfr. ZEDLER, Art. *Physiognomie,* ANTHROPOSCO, 1784, PERNETTY, 1797, passim, e DESSOIR, 1902, pg. 480 sgg.).

Sarà bene ricordare che la fisionomica è scienza antichissima, già codificata da ARISTOTELE e TEOFRASTO. LO PSEUDO POLEMO, nella sua *Physiognomica,* tentava una psicofisiognomica comparativa dei diversi popoli. Simili questioni trovavano eco in tutto il medioevo (cfr. DE BRUYNE, 1953, pgg. 88-89, e *Scriptores Physiognomici,* ed. FOESTER, Leipzig 1893).

Dobbiamo però aggiungere che la tradizione tedesca della fisiognomica come scienza fisio-psicologica era stata preceduta e fiancheggiata da una tradizione analoga in sede di teoria del disegno. Nel 1702 apparve ad Amsterdam il trattato del famoso CH. LE BRUN, *Méthode pour apprendre*

à deviner les passions, proposée dans une conférence sur l'expression générale et particulière... Abrégé d'une conférence de M. Le Brun sur la physionomie.

HOGART (1753, pg. 127) tornava brevemente sull'argomento, che doveva poi essere ripreso dal celebre CAMPER nelle sue opere apparse dopo il '90 (cfr. TONELLI, 1955 [b]).

§ 48. Abbiamo visto [§ 34, 9)] quanto peso avesse nella bellezza umana l'elemento della grazia (*hübsch, reizend*), e come la sublime grazia spirituale esprimesse la vera bellezza, cioè la *Schönheit und Würde* dell'uomo [ibid., 8)], e, nella bipartizione del bello, il bello più puro, cioè non misto di sublimità, fosse *lachend* und *reizend* [ibid., 4, *b*)].

Si vede qui che *Reiz* è impiegato in due modi ben distinti, nel primo avvicinandosi o identificandosi col sublime e con la moralità nella figura umana (quella che sarà la schilleriana *Anmut und Würde*), il secondo invece, essendo il polo opposto al sublime stesso, equivalente a quello *Hübsch* (1) opposto nel primo caso al *Reiz*. Non pretendiamo inseguire il termine « grazia » nella sua forma di *venustas*, nella antichità (2). Quanto al medioevo ci basti rinviare al DE BRUYNE, 1946 (II, pgg. 25-26, 33, 329; III, pgg. 49, 54, 271).

Nel Rinascimento italiano, CASTIGLIONE (nel *Cortegiano*, 1528) parla di una grazia che è naturalezza di maniere, « sprezzatura » derivante sia dal *decorum* ciceroniano che dalla χάρις o *venustas* (MONK, 1944, pg. 139). Per FIRENZUOLA (*Della bellezza delle donne*, 1541) la grazia è un elemento della bellezza, un « non so che » (MONK, 1944, pg. 138). Per FICINO la grazia è in rapporto allo splendore dell'idea nel corpo (1544, *Or. V*, cap. IV). Un rapporto simile s'incontra già presso LEONE EBREO ([1535], 1929, pg. 106): ma il bello è, secondo lui, qualcosa di più del buono:

[110] La bellezza è gratia che dilettando l'animo col suo conoscimento, il muove à amare, & quella cosa buona, o persona nella quale tal gratia si trova è bella, ma quella buona ne la qual non si truova questa gratia non è bella nè brutta (ibid., pg. 37).

---

(1) Giuoca evidentemente, nella formazione della terminologia kantiana, oltre gli elementi della tradizione dotta che verremo esaminando, un senso linguisticamente corrente del termine *hübsch*.

(2) CICERONE distingue la *pulchritudo* in *venustas* (muliebre) e *dignitas* (maschile). (Cfr. DE BRUYNE, 1953, pg. 29). *Venustas* è anche la studiata negligenza della semplicità oratoria attica (MONK, 1944, pg. 135). Per PLOTINO la grazia della forma è manifestazione dell'idea spirituale, (DE BRUYNE, 1953, pg. 260). Anche PLUTARCO aveva menzionato la grazia in rapporto alla bellezza dell'anima (ibid., pgg. 200-01). Per QUINTILIANO la grazia corrisponde a un tono semplice e non affettato del discorso (MONK, 1944, pg. 135). Nè sono da dimenticare PLINIO, per cui la *venustas* è facilità di esecuzione, mancanza di sforzo, e DEMETRIO DI FALERO e DIONIGI D'ALICARNASSO (ibid., pgg. 133-34).

Per il DOLCE la facilità equivale alla grazia e al « non so che » (MONK, 1944, pg. 140); per LOMAZZO facilità e grazia dipendono dall'ingegno; si tratta di una specie di amabilità (ibid., pg. 142). HERRERA scrive:

[111] Parece que esta hermosura corporea proviene de ser alguno bien proporcionado, de gracioso aspeto, e en efeto de una cierta venustad, que llaman Charitas los Griecos, que es perfecion de belleza; i de una cierta leggiadria, como dicen los Toscanos, que no es otra cosa que elegancia i ornamento, la qual agrada alcuna vez, no tanto por la perfecta disposición i buena proporción del cuerpo, quanto por una cierta conformidad, que tiene, con los ojos, a los quales contenta i deleita (1586, pg. 172).

Pel RIPA (1613) la grazia è qualcosa che ispira amore (cfr. MONK, 1944, pg. 136).

Anche il BEMBO e il SARDO ne trattano (DE BRUYNE, 1951, pg. 56 sgg.).

Il ROMEI le attribuisce un significato essenzialmente motorio (ibid., pg. 58).

Influenzati dal FICINO, i cinquecentisti francesi distinguono dalla bellezza una grazia che è espressione esteriore di una virtù interiore (cfr. FESTUGIÈRE, 1941, pg. 121).

Pel RAPIN grazia è ciò che rende gradevole, piace e affascina (MONK, 1944, pg. 147).

Per BOUHOURS (*Entretien d'Ariste e d'Eugène*, 1671) la grazia è un misterioso *je ne say quoy* aggiunto alla bellezza (MONK, 1944, pg. 146). Anche per ROGER DE PILES la grazia è una qualità estetica inanalizzabile indipendente dalle regole (MONK, 1944, pg. 131).

Ma il testo di gran lunga più importante, a questo proposito, nel *Grand Siècle*, è il generalmente ignorato *Discours des Agréments* (1676) del MÉRÉ. Gli lasciamo la parola:

[112] Je trouve aussi que la maniere de vivre et d'agir veut être libre et dégagée, et qu'on n'y sente rien de forcé. De sorte, que pour avoir une extrême grace aux choses qu'on entreprend, il faut s'en acquitter en excellent Maistre, et que l'action soit juste, libre et de bon air (1930, *Les Discours*, pgg. 13-14).

[113] De sorte que pour faire aimer tout ce qu'on fait et tout ce qu'on dit, on ne sçaurait estre assez persuadé que la beauté qui n'a point de grâce n'est pas faite pour estre aimée, et que les choses qui plaisent sans estre belles, sont plus à rechercher que celles qui sont belles sans Agrément.

Le contraire de cette beauté qui n'est pas piquante, est un certain sel, dont les Anciens ont tant parlé; on en tire des grands avantages pour les moindres actions de la vie (ibid., pg. 39).

[114] Une belle femme et de bon air ne laisse pas d'avoir de la grace à parler, quoy qu'elle n'y soit pas fort habile; et si elle vouloit qu'on l'avertist pour s'y perfectionner, il ne faudrait qu'examiner ce qu'elle diroit, et sa manière de le dire, sans prendre garde qu'à cela (ibid., pg. 48).

Fénelon distingue le « grâces extérieures » dalle « véritables grâces » (propreté, proportion, bienséance) ([1687] 1885, pg. 102-04).

In Inghilterra per Junius (1637) la grazia è una naturalezza per cui le parti dell'oggetto bello si combinano in un tutto armonioso, *unaffected facility of an excellent art* (Monk, 1944, pgg. 143-44).

Fino a questo punto cronologico possiamo quindi distinguere due tradizioni, ben differenziate al limite, dell'uso del concetto di grazia. Per la prima essa ha un contenuto morale, per cui essa è una manifestazione visibile della virtù (Plutarco, Plotino, Ficino). Per la seconda, essa non è che una specie di *charme,* che deriva negli scritti dalla naturalezza, nella persona da un fattore soprattutto mimico (Cicerone, Quintiliano, Plinio, Firenzuola, Leone Ebreo, Dolce, Herrera, Méré, Junius). Per entrambe le tradizioni, la grazia è qualcosa che oltrepassa la bellezza e le sue regole, ed è riferita ad un certo non so che.

Per il XVIII secolo considereremo separatamente lo sviluppo delle due tradizioni.

Abbiamo chiarito l'origine del binomio moraleggiante *grazia* e *dignità.* Milton parla di *dignity and grace*; e Pope di *form and grace* (1711, pg. 12); ma ben chiaro il rapporto appare solo in Shaftesbury presso il quale *grace* viene appunto connessa con *decorum* e con la bellezza degli *interiour numbers* o dell'armonia dell'anima.

Per Richardson (1715, pg. 38) *grace* è uno degli elementi di un buon quadro. Egli parla di « Beauty, and Grace, Dignity, and Perfection » (ibid., pg. 162), di « Grace and Majesty » (pg. 166); di « Greatness and Grace » (pg. 172).

Abbiamo visto nel § prec. come tale dottrina venisse ripresa ed elaborata da Spence, e come Hume parlasse di *grace* a proposito della bellezza morale (cit. [106]). Anche Hutcheson (1748, pg. 67) parla della « grace and beauty of manners ». La *dignity* come distintivo dell'essere umano riappariva poi in Home (Neumann, 1898, pgg. 25 e 113-16), e noi ce ne occuperemo più oltre. La citaz. [109] ci mostra come per Burke il *Reiz* fosse un elemento motorio contiguo alla bellezza espressiva, e come tale idea fosse penetrata in Germania.

Ma vogliamo soffermarci più diffusamente sulle idee di Shaftesbury in materia, che cominciano ad illuminarci anche la connessione tra estetica e morale.

Per lui (come poi per Spence e per Burke) *grace* nella sua manifestazione esterna è una qualità specificamente motoria della persona (*Characteristicks*; citiamo ora dalla ed. 1711, I, 190: *Action* and *Grace*... Motion...). Grazia è insieme *decorum*: « the *Decorum* and *Grace* of things... » (ibid., III, 180); « Every one pursues a *Grace*, and courts a *Venus* of one kind or another. The *Venustum*, the *Honestum*, the *Decorum*

of things, will force its way » (ibid., I, 130). Tale onestà e dignità morali corrispondono all'armonia interna dell'anima:

[115] And thus the Sense of the inward Numbers, the Knowledge and Practice of the *social Virtues*, and the Familiarity and Favour of the moral Graces are essential to the character of a deserving Artist, and just Favourite of the Muses (ibid., I, 338).

La dignità è una bellezza morale interiore (ibid., III, 185: « the Beauty and Decorum ») diversa dalla pura bellezza esteriore delle forme (ibid., III, 186 « ... all internal Proportion, all *intrinsick* and *real* Beauty and Worth »). E questa dignità va proprio a confluire nel sublime, o in una forma di bellezza morale-metafisica interiore:

[116] ... the Decorum, and Sublime of Actions... The real Honest Man, however plain or simple he appears, has that highest Species, *Honesty* it-self, in view; and instead of *outward* Forms or Symmetrys, is struck with that of *inward* Characters, the Harmony and Numbers of the Heart, and Beauty of the Affections, which form the Manners and Conduct of a truly *social* life (ibid., III, 34).

E ancora:

[117] However this may prove, there can be no kind of Writing which relates to Men and Manners, where it is not necessary for the Author to understand *Poetical* and *Moral* Truth, the *Beauty* of Sentiments, the *Sublime* of Characters; and carry in his Eye the Model or Exemplar of that *natural Grace*, which gives to every Action its attractive charm... (ibid., I, 336).

In Francia, la traduzione della grazia come elemento « spirituale » è continuata da André (1744; cfr. pgg. 19 e 42-43; cit. [325]).

§ 49. Ci sembra dunque più che chiara l'origine di quella grazia, che è insieme bellezza interiore e dignità morale, e che perciò raggiunge la sublimità. Ora, da quale altra tradizione dipende invece l'uso del concetto di grazia come caratteristica del bello in generale, e del bello femminile in quanto amorale in particolare? L'abbiamo incontrata nella Rinascenza specialmente presso Herrera, e più tardi presso Méré e Fénelon.

Nella *Encyclopédie* la « Grace » (art. *Grace*) è definita « ce qui plaît avec attrait... charme secret... qui attire, qui remplit l'âme d'un sentiment doux », ed è opposta al sublime (Voltaire). « C'est dans le mouvements et les attitudes d'un homme ou d'une femme qu'on distingue surtout cette *grace* qui charme les yeux » (Watelet, ibid. e 1760, pg. 103).

Nei *Briefe* di Mendelssohn (1755, XII *Br.*) veniva citato Hogart, il cui libro del '53 era stato tradotto in tedesco dal Mylius già nel '54.

A tale proposito, l'autore menzionava la *Wellenlinie* (1) o *Linie der Schönheit oder des Reizes* (ed. BRASCH, II, pg. 56). Che cosa è il *Reiz*? « Vielleicht würde man ihn nicht unrecht durch die Schönheit der wahren oder anscheinenden Bewegung erklären » (ibid., pg. 57). Ma vediamo che cosa il famoso HOGART stesso avesse scritto a proposito di tale argomento.

È noto che la sua *Analysis* era un tentativo di spiegare la bellezza mediante la piacevolezza di pure forme visuali oggettive, senza intromissione di elementi metafisicizzanti o moraleggianti. Ora, l'elemento fondamentale e più famoso su cui egli fonda la sua estetica visuale è la *serpentine line*, o *line of beauty*, o *line of grace* (*Analysis*, 1753, pgg. 39, 52, 128...). E grazia si identifica a bellezza, e diviene motivo terminologico capitale e costante del libro. L'autore viene a trattare anche della bellezza del corpo umano, ma escludendo ogni elemento moraleggiante, quantunque egli s'interessi al giuoco fisionomico come espressione delle passioni (pg. 127), ma puramente in quanto possono produrre alterazioni piacevoli o spiacevoli dei tratti del viso.

[118] Such disposition of the body and limbs as appears most graceful when seen at rest, depend upon gentle winding contrasts, mostly govern'd by the precise serpentine line which in attitudes of authority, are more extended and spreading than ordinary, but reduced somehow below the medium of grace, in those of negligence and ease... (pg. 135).

[119] Grace in actions depends upon the same principles as have been shown to produce it in forms (pg. 140).

I « graceful movements in serpentine lines » sono « the ornamental part of gesture », che deve essere appresa per sovrapporla all'utilitario gestire della vita quotidiana (pg. 142). La testa ha una particolare importanza « The grace of the upper part of the body is most engaging » (pg. 145) (2).

Un aderente alla teoria shaftesburiana della bellezza umana, quale l'abbiamo descritta nel § 46, non poteva intendere e valorizzare la teoria dello HOGART se non in quanto analisi degli elementi di quella che era per SHAFTESBURY la bellezza puramente esteriore o di primo grado, le *outward forms or Symmetrys* della cit. [116], che non ha nulla a che fare con la bellezza morale interiore. Ma perciò anche tale bellezza esteriore possiede un suo tipo di g r a z i a, che non è però la grazia shaftesburiana, sinonimo di dignità e di sublimità.

---

(1) Simile teoria deriva ad HOGART da P. LOMAZZO, autore del *Trattato dell'arte della Pittura* (1589) e della *Idea del Tempio della Pittura* (1590).

(2) Sulla *Bibliothek* era apparso nel 1760 (Bd. VI, 1 St., pg. 1 sgg.) un articolo sopra le *Wellenlinie* di HOGART. Un altro appariva nel 1761 (Bd. VI, 2 St., pg. 114 sgg.) ove si tornava sulla questione della *Linie der Schönheit und des Reizes*.

Qualcosa di tale mentalità hogartiana era apparso anche in BURKE nel '57, che aveva utilizzato un elemento consimile appunto per distinguere il bello dal sublime. Nella recensione di MENDELSSOHN la dottrina è chiaramente riportata. In opposizione agli oggetti sublimi,

[120] Schöne Gegenstände sind klein... Das Erhabene ist gross and schrecklich; das Schöne klein, niedlich und angenehm... (*Bibliothek*, 1758, III, pg. 303).
[121] Die schönen Gegenstände mussen auch niedlich (*delicat*) seyn... Das schöne Geschlecht wird durch einen Anschein von Zärtlichkeit, Schwächlichkeit, und sogar von einiger Furchtsamkeit, desto liebenswüdiger... (ibid).

Se per HAGEDORN (1762, pg. 21) *Grazie* o *Reiz* ha un significato piuttosto morale, come per WIELAND ([1754, 1760] 1828, pagg. 21-22 e 47-48), per WINCKELMANN vi è, accanto ad essa, un'altra grazia « mehr der Materie unterworfen » (POMEZNY, 1900, pg. 61).

Dopo di ciò, i concetti e la terminologia kantiana concernente la *grazia* da un lato come sublimità morale, dall'altro come caratteristica generale del bello in quanto opposto al sublime, non presentano più, quanto alla loro origine, alcun mistero. Comunque della grazia in Germania si faceva, anche più sulle generali, un certo parlare (1). Ad esempio WINCKELMANN pubblicava nella *Bibliothek* del 1759 (V, 1, pgg. 13-33) un articolo, redatto a Firenze, *Von der Grazie in Werken der Kunst*. La grazia è « das vernünftig gefällige », distinto dalla bellezza (pg. 13):

[122] Die Grazie in Werken der Kunst geht nur die menschliche Figur an, und lieget nicht allein in deren Wesentlichen, dem Stande und Gebährden; sondern auch in dem Zufälligen, dem Schmuck und der Kleidung (pg. 15).

(I primi a tentare una storia del concetto di « grazia » sono stati BREITMAIER, 1888, II, pg. 165 sgg., il GOLDSTEIN, 1904, pg. 117 sgg., il MONK, 1944, e il POMEZNY, 1900. Un'utile bibliografia di testi si trova presso BAYER, 1933. Il materiale da essi arrecato è stato da noi riveduto e aumentato).

§ 50. Abbiamo particolarmente notato in K. la bellezza della *Gefälligkeit*, delle buone maniere, della *Geselligkeit*. Bellezza sociale e bellezza morale non sono sempre la stessa cosa, quantunque esse siano spesso strettamente connesse. Alla bellezza sociale si connette spesso, per esempio, la bellezza o popolarità della *Vortragsart*, che non è necessariamente morale.

Il concetto di bellezza sociale deriva dagli epigoni della trattatistica cortese. Basti pensare al MÉRÉ, che scriveva un trattatello *De la Déli-*

(1) Veramente nè *Grazie* nè *Reiz* compaiono nello *Universallexicon* dello ZEDLER.

catesse dans les choses et dans l'Expression, manuale di comportamento aulico (*Oeuvres Posthumes*, 1700, rist. in MÉRÉ, 1930, *Oeuvres Posthumes*). PIC, nel suo *Discours sur la Bienséance* (1688), distingue la *bienséance* della *honnêteté, modestie* e *civilité*, definendola come « une vertu morale, avec laquelle non seulement ce que nous faisons nous sied toujours bien, mais encore la manière, dont nous le faison » (pg. 6). La distinzione tra bella socialità e vera moralità è più chiara in BATTEUX (1746), che nota che un cristiano perfetto è un cittadino perfetto. Ed aggiunge:

[123] Mais comme le plus grand nombre n'est chrétien que par l'ésprit; il est très avantageux pour la vie civile, qu'on inspire aux hommes des sentiments qui tiennent quelque lieu de la charité évangélique. Or ces sentiments ne se communiquent que par les Arts, qui, étant imitateurs de la Nature, nous rapprochent d'elle, & nous présentent pour modèles, sa simplicité, sa droiture, sa bienfaisance qui s'étend également à tous les hommes (Ed. 1764, pg. 128).

In SHAFTESBURY *good taste* e *relish* sono in rapporto al senso morale e vanno a confluire nel buon gusto sociale (WEISER, 1916, pg. 349); per non parlare della bellezza come forma interiore di moralità, che fonda la vita sociale (cfr. citaz. [116]), e della « bellezza dei sentimenti » (cfr. citaz. [117]). Le *good manners* erano poi un carattere fondamentale della *moral beauty* di HUME (cfr. citaz. [105] e [106]). Il sentimento della simpatia era stato, come è noto, ampliamente teorizzato da A. SMITH nel 1752 (SCHLAPP, 1901, pg. 416). Secondo BURKE la bellezza umana (in senso puramente fisico, sessuale) coadiuva fortemente gli impulsi sociali (*Enquiry*, Pt. I, Sez. X):

[124] I call beauty a social quality, for where women and men, and not only they, but when other animals give us a sense of joy and pleasure in beholding them... they inspire us with sentiments of tenderness and affection towards their persons... (II ed., 1759, pgg. 66-67).

Egli tratta a lungo, nella *Enquiry*, « Of the Passions which belong to Society » (spec. Pt. I, Sez. VIII, XI, XII). Tra le passioni sociali egli enumera simpatia, imitazione, ambizione ecc. La recensione a HOME, apparsa sulla *Bibliothek* del 1763 (IX, 2, pg. 189 sgg.), accentua la sua dottrina dell'influenza della bellezza sui legami di amicizia e *Geselligkeit* (pgg. 202-03). Il teatro, secondo HOME, sviluppa la compassione per il tragico ed educa alla simpatia: a questo proposito egli cita SHAKESPEARE (VON STEIN, 1886, pg. 208). La funzione principale del bello è anzi quella di nobilitare le inclinazioni sociali (ibid., pg. 211). Per HOME, la bellezza...

[125] At any rate, it concurs in an eminent degree with mental qualifications, to produce social intercourse, mutual good-will, and consequently mutual aid and support, which are the life of society (1762, I, pgg. 262-63).

Caratteristica della intera estetica francese (come in VOLTAIRE, nel « Saggio sul Gusto ») è il rapporto tra gusto e socialità, i quali si sviluppano specialmente nel frequentare compagnie miste dei due sessi (VON STEIN, 1886, pg. 225). L'ideale del dotto di BAUMGARTEN e MEIER era quello dell'« estetico », cioè di colui che è capace di rendere il sapere comunicabile, di volgarizzarlo e di farlo assorbire dagli altri mediante il diuturno intercorso sociale e i piacevoli modi (BÄUMLER, 1923, pgg. 207-09): abbiamo visto come questo fosse il modello di vita della generazione di K. (Sulla « socialità estetica » cfr. BAUMGARTEN, 1750-58 [*Aesthetica*], § 212).

La recensione di MENDELSSOHN a BURKE (1758) recava finalmente:

[126] Die Schönheit nennet der Hr. Verf. eine *gesellschaftliche Leidenschaft*, weil wir uns sehnen, einen jeden Gegenstand, an welchen wir eine Schönheit wahrnehmen, näher um uns zu haben, und mit ihm gleichsam in Gesellschaft zu leben.

Ma la connessione tra estetica e socialità, connessione che qui abbiamo isolato nella sua forma più diretta, apparirà ancora più chiara allorchè, nel § 53, esamineremo i rapporti tra estetica e moralità, e più oltre quelli tra le inclinazioni naturali, come la socialità, e la moralità stessa. Lo studio delle fonti inglesi risolverà esaurientemente il problema ambientale dell'accoppiamento di questi concetti col fattore intermedio dei problemi morali.

Tra le altre qualità psicologiche « belle » troviamo in K., oltre i sentimenti sociali, il *schöner Verstand*, lo scherzo, l'astuzia, il *Witz*.

Aggiungiamo che il MEIER definisce il *schöner Verstand* come « Vermögen... solche deutliche Begriffe zu machen, die aus vielen lebhaften Merkmalen zusammengesetzt sind » (*Anfangsgründe*, § 219).

Del *schöner Verstand* abbiamo più volte parlato, chiarendone l'origine baumgarteniana, e la sua tradizionale contrapposizione al *tiefer Verstand* rende comprensibile l'attribuzione del primo al bello, e del secondo al sublime.

A proposito degli scherzi, K. avrà avuto in mente i *Gedanken von Scherzen* di MEIER (Halle, 1744), in cui lo scherzo, messo in rapporto al *Witz*, è fatto oggetto di considerazioni estetiche in quanto volto a destar meraviglia e piacere (BERGMANN, 1911, pgg. 58-63).

Per ciò che concerne il *Witz*, avremo in altra sede una più importante occasione di fare la storia di questo fondamentale concetto; anticipiamo per ora che esso era una delle facoltà psicologiche principali su cui si basava la produzione e la contemplazione del bello per la grande maggioranza degli scrittori di estetica del primo '700. Esso, viceversa, non trova posto nella teoria del sublime. E già MENDELSSOHN ne conclude, nelle *Betrachtungen* del '58 (pg. 258):

[127] Im übrigen, da das Erhabene nur bey grossen und ausserordentlichen Fähigkeiten der Seele Statt findet; so wird der *gemeine Witz*, oder die Fähigkeit,

an verschiedenen Dingen eine Aehnlichkeit zu bemerken, die keine wichtige Folgen hat, von dem Erhabenen... billig ausgeschlossen.

Effettivamente la facoltà di scoprire somiglianze — e tale era il *Witz* — nulla aveva a che fare col sublime mendelssohniano del '58, e tanto meno con quello smisurato e informe degli inglesi o del MENDELSSOHN posteriore.

Vogliamo ancora ricordare come HUME avesse posto il *wit* tra i caratteri della *moral beauty* (cfr. citaz. [105] e [106]).

§ 51. Ulteriori caratteri del bello kantiano sono la facilità e la *Naivität,* o semplicità, spontaneità. Questa dottrina non fa anzitutto che riprendere una grossa questione dell'estetica del '700, quella cioè del rapporto tra l'opera d'arte e le regole. Il prodotto artistico è bello — questa almeno è la conclusione — allorchè non reca in sè la traccia delle regole poetiche secondo le quali è stato elaborato, ma quando invece si accorda liberamente e senza pedanteria alle regole stesse. Il che si risolve poi nella formula, che il prodotto dell'arte deve sembrare un prodotto naturale (deve cioè sembrare qualcosa di nato spontaneamente e liberamente, e non una artificiale elaborazione umana fatta secondo principi predisposti e fissi); formula alla quale K. darà molto più tardi un senso ben diverso, transvalutandolo in una analogia teleologica tra arte e natura. Per altro, facilità e semplicità valgono per K. anche in quanto opposte al carattere fondamentale — quello di sforzo e di violenta emozione — del sublime più tipico, e sono piattaforme comuni del bello e dello *Edle* di mendelssohniana memoria.

Vogliamo peraltro fin da ora ricordare i primi autori che hanno fatto esplicitamente uso di quel termine di *Naivität,* che tanta fortuna doveva avere al tempo di SCHILLER (1). Non staremo a ricercarne le origini nell'antichità e nelle poetiche del Rinascimento, nonchè nei manuali di comportamento cortese. Ci basti risalire sino al MERSENNE, che riprende un tema già corrente:

[128] Et il me semble qu'on peut appliquer aux concerts ce qu'on dit de la beauté, à sçavoir qu'elle est plus agréable, & plus ravissante quand elle est négligée: car quand il y a trop d'étude à ce que l'on fait, il y faut apporter une trop grand attention, qui nous prive du contentement que nous en recevions, si la contention d'esprit ne destournoit les mouvement de la volonté, qui agit moins à proportion que l'entendement est plus occupé (1634, pgg. 178-79).

Di semplicità, ma in fondo solo nel senso di unità nella molteplicità, avevano parlato anche FONTENELLE e LA MOTTE (VON STEIN, 1886,

(1) Il concetto di « naturalezza », « mancanza di affettazione » è ben più antico. Per quanto esso è in rapporto con la « grazia », cfr. §§ 48 sgg.

pgg. 83-84). Il BOUHOURS si sofferma con speciale attenzione su questo concetto, così importante nella posteriore estetica. Per lui *naturel* significa ciò « qui n'est point recherché... qui nait pour ainsi dire du sujet même... beauté simple sans fard et sans artifice... » (1687, pg. 219). E precisa:

[129] Au reste, par le mot naturel je n'entend pas icy le caractère naïf, qui est une des sources de l'agrément des pensées. Toute pensée naïve est naturelle; mais toute pensée naturelle n'est pas naïve, à prendre la naïveté en sa propre signification. Le grand, le sublime n'est pas naïf et ne peut estre; car le naïf emporte de soy-mesme je ne sçay quoy de petit, ou de moins élevé.

La semplicità esclude il fasto, non la grandezza. Tutte queste distinzioni acquistano un significato se ricordiamo quanto compendiammo nel § 42 comma *d*), e ci mostrano come tra concetti pure vicinissimi tra loro, come semplicità, naturalezza e ingenuità, serpeggino distinzioni che sono invero piuttosto fluttuanti ma che non bisogna perdere di vista.

In uno spirito analogo sarà il VOLTAIRE del Saggio sul Gusto appellandosi alla semplicità della natura. E, prima di lui, TRUBLET parlava, negli *Essais*, *Du Naturel dans les Ouvrages de l'esprit* (1754[5], II, pg. 241 sgg.). VAUVENARGUES tiene invece a distinguere tra « esprit naturel » e « esprit simple » ([1746] 1797, pg. 177).

Nella estetica inglese il termine aveva avuto la sua fortuna. HOBBES si era soffermato sul concetto di « natural », per nulla nuovo nell'estetica inglese (cfr. THORPE, 1940, pg. 159). POPE, nel 1708, magnificava la *noble simplicity* del linguaggio di OMERO; il termine era tornato con ADDISON (BRAY, 1898, art. *Simplicity*) e doveva svilupparsi in SHAFTESBURY, che, a proposito dello stile letterario, scrive:

[130] The simple manner, which, being the strictest imitation of nature, should of right be the completest of the distribution of its parts and symmetry of its whole, is yet so far from making any ostentation of method, that it conceals the artifice as much as possible; endevoring only to express the effect of art under the appearence of the greatest ease and negligence (*Char.*, 1711, I, 257).

Più oltre, facendo una specie di storia del gusto, SHAFTESBURY riprende:

[131] And now in all the principal Works of *Ingenuity* and *Art*, *Simplicity* and *Nature* began chiefly to be sought (ibid., III, 141).

[132] ... the *natural* and *simple* Manner which *conceals* and *covers Art*, is the most truly *artful*, and of the genteelest, truest and best studied taste (ibid., III, 142).

HUME dedica il XX dei suoi *Essays* (1742) alla *Semplicity and Refinement of Writing*. Egli afferma:

[133] Fine writing, according to Mr. Addison, consists of sentiments, which are natural, without being obvious (ed. GREEN and GROSE, I, 1, pg. 240).

Comunque, non si possono dar regole per stabilire il limite tra semplicità e raffinatezza (ibid., pgg. 241-42).

Per GERARD (1756) carattere della bellezza sarà la *simplicity*, ma come *uniformity* (*Essay*, *Pt.* I, *Sect.* III). Altrove egli si scaglierà contro la « subtility and innatural affectation » (ibid. Pt. II, Sez. V, ed. 1764, pg. 120).

AVISON (1752) e NEWBERY (1762) erano tornati sull'argomento con una mentalità analoga, calcando sul termine di naturalezza (cfr. TONELLI, 1955 (a), capitoli corrisp.). Anche HOME parla di *simplicity*, ma solo come essenza di complicatezza, connessa però alla *dignity*:

[134] There is an additional reason for simplicity, in works that make an impression of dignity or elevation. The mind attached to beauties of a high rank, cannot descend to inferior beauties [cioè alla semplice decorazione] (1762, I, 248).

[135] In all the works of nature, simplicity makes an illustrious figure. The works of the best artists are directed by it. Profuse ornaments in painting, gardening, or architecture, as well in dress and language, shows mean or corrupted taste (ibid., I, 254).

Nel 1750, S. JOHNSON menzionava la « simplicity and Grandeur which fill the imagination » (BRAY, art. *Simplicity*). E la recensione a HOME sulla *Bibliothek* (1763 IX, 2 pg. 189 sgg.) pone l'accento sulla sua dottrina della *Einfalt* come *Regelmässigkeit* (pg. 202).

In Isvizzera, abbiamo visto MURALT connettere l'ingenuità col sublime (ANTONI, 1942, pg. 14), e lo stesso incontrammo in MELDELSSOHN, sviluppato con assai maggiore ampiezza (cit. [87]). Si direbbe che si assista ivi alla prima analisi del termine *naiv* da parte di un estetico tedesco. La definizione di *naiv* che troviamo in MENDELSSOHN è più ampia del semplice *Edle*, la ingenuità del sublime; c'è infatti anche l'ingenuità del bello, quella che abbiamo incontrato presso gli inglesi. Ed è in questa direzione che K. opera una sintesi, attribuendo la *Naivität* da un lato in generale al bello, dall'altro ad un tipo di sublime. A proposito del sublime, la sua semplicità era un carattere accentuato, come vedemmo, da diversi estetici inglesi come GERARD, oltre che da MENDELSSOHN.

§ 52. Anche la teoria della facilità ha un retroscena interessante. POPE scrive nel 1711: « True ease in writing comes from art, not chance » (ed. COURTHOPE, 10 Voll., London 1757, I, 183); SHAFTESBURY di passaggio nota « When they had so polished their piece, and rendered it... natural and easy... » (*Compl. Works* 3 Voll., 1757, I, 183). Vedere anche la cit. [130]. Il termine ricompare, ad esempio, in HUME, cfr. cit. [106].

S. JOHNSON nel 1751 riprende: « Whatever is done skilfully, appears to be done with ease » (*Compl. Works*, 11 voll., London 1825, III, 80; cfr. BRAY, art. *easy*). Per HOGART (1753) l'unità dell'opera d'arte rendeva facile il coglierla (VON STEIN, 1886, pg. 110).

La *Facilitas* era anche concetto, non specificamente estetico, della psicologia di BAUMGARTEN, e corrisponde « ad quod actuandum paucae vires necesse sunt » (*Metaph.* § 527). L'immaginazione è *facilior* « si imaginandum clarius sensum est », e secondo altre caratteristiche (ibid., § 568) (1).

MEIER scrive nel suo *Auszug*:

[136] Je mehrere Merkmale wir erkennen, folglich von je mehrern und übereinstimmendern Dingen wir eine Sache unterscheiden können; je grössere Merkmale, und je besser wir alle Merkmale erkennen; je leichter wir uns einer Erkenntniss und ihres Gegenstandes bewusst sein können: desto klarer ist unsere Erkenntniss... (§ 134).

E negli *Anfangsgründe* si legge:

[137] Es kan aber... die Klarheit noch auf eine andere Art vermehrt werden, wenn die Merkmale einer Vorstellung zwar nicht klärer werden, ihre Anzahl aber vermehrt wird, und diese kan man die *Ausdehnung oder Ausbreitung der Klarheit* nennen (claritas extensiva maior). Ein Begriff, welcher auf diese Art klar, und dabey undeutlich ist, ist *lebhaft* (§ 33).

MENDELSSOHN riprenderà poi la teoria di HOGART, e farà della bellezza una questione di *leichtere Zusammenfassbarkeit* (SOMMER, 1892, pg. 129). E questo concetto avrà, come vedremo oltre, una certa fortuna nella posteriore estetica tedesca.

Il termine non manca neppure in Francia; vi accenna ad esempio TRUBLET (1735, cfr. VON STEIN, 1886, pg. 227), ma piuttosto nel senso di quella che in Germania si chiamerà poi la popolarità di un'opera; ove si vede che il concetto non ha solo un significato in base ad una precisa teoria psicologica, ma anche in base ad un generale atteggiamento culturale che si andava sempre più affermando nella Germania dell'epoca, sotto l'influsso francese e inglese (cfr. § 28).

La lista delle citazioni avrebbe potuto essere molto più lunga; ma tanto basti per farsi un'idea.

---

(1) Che la bellezza risponda ad una « facile percepibilità » dell'oggetto, è già chiaro in ARISTOTELE (DE BRUYNE, 1952, pg. 128). Il concetto di *facilità* oscilla, nella storia dell'estetica, tra i due poli del « facile da percepire » (semplice) e del « non artefatto » (che può voler dire « non eccessivamente conforme alle regole » o addirittura « irregolare », quindi meno semplice, in alcuni casi, di oggetti tirati a squadra).

Molti dei termini che abbiamo qui rintracciato nell'estetica inglese e tedesca erano presenti, seppure in un uso spesso meno specializzato, anche in Francia. Vedere ad esempio MARMONTEL (1763, I, Cap. II), il quale attribuisce ai diversi tipi di poesia le diverse qualità di *finesse, délicatesse, facilité, ingénuité, noble simplicité,* ecc.

Vogliamo ora compendiare brevemente e integrare quanto abbiamo visto a proposito delle fonti dei caratteri del concetto di bellezza nelle *Beobachtungen*.

α) *Imagery*: 1) della bellezza del paesaggio, e di singoli oggetti naturali, abbiamo incontrato una decisa valutazione presso gli inglesi. Presso i tedeschi, e nella teoria estetica, in MENDELSSOHN e soprattutto in SULZER tale gusto comincia a farsi strada. Anche l'influenza di ROUSSEAU è capitale. K. segue la moda, e una moda letteraria costruita su di una fraseologia tradizionale, che, come del resto per la sublimità della natura, non ci giustifica affatto a supporre in K. un reale interesse personale e autonomo per la natura stessa, come è in generale stato fatto da parte degli storici. Del resto, nelle *Beobachtungen* gli esempi e le citazioni di begli spettacoli naturali sono molto spicce e non occupano che un frammento dell'opera, che invece è realmente interessata a questioni antropologiche. L'ammirazione per il cielo stellato, ad esempio, motivo che perdura, come è noto, sino alla *Krit. der. prak. Vern.*, e sulla quale gli storici hanno scritto pagine commosse ed edificate, non è, come vedemmo a proposito del sublime, che una banale frase fatta di moda in quel tempo. Torneremo comunque su queste cose in seguito.

2) Il bello come attributo delle arti spaziali e della letteratura è un ovvio caposaldo dell'estetica del tempo.

3) Che spirito e *schöner Verstand* siano attributi del bello, è patrimonio comune dell'estetica nordeuropea (*wit, esprit, Witz*). Il *schöner Verstand* ha una particolare impronta baumgarteniana, MENDELSSOHN esclude il *Witz* dal sublime, HUME ne fa un carattere della *moral beauty*. Ma soprattutto BURKE distingue (cfr. cit. [145]) virtù sublimi e virtù belle.

4) Bella è la socialità: per voce comune degli inglesi, dei francesi e della *aesthetische Generation* tedesca. K. è all'altezza dei tempi.

5) La bellezza femminile è o puramente fisica, o dell'*Ausdruck des Gesichts* (II, 236; *Ausdruck* è un altro termine assai importante, di cui peraltro faremo la storia più innanzi). Quest'ultima è o amorale (*hübsch*) o morale (*reizend*). L'importanza del volto come espressione dei sentimenti, il che costituisce una bellezza non puramente fisica detta *grazia*, è opinione assai diffusa tra gli inglesi. Tra i Tedeschi MENGS, MENDELSSOHN e WIELAND vi accennano.

Che questa grazia sia sinonimo di virtù e di dignità morale, è elemento proprio oltre che di HUME quasi soltanto di SHAFTESBURY e della

sua scuola in senso più stretto, e da essi K. lo attinge direttamente. Che però vi sia anche una grazia amorale, questo K. lo trae da HOGART, forse dietro un suggerimento di MENDELSSOHN, e da WINCKELMANN. La teoria del disegno in Francia, e la fisiognomica in Germania, offrono uno sfondo più vasto ma meno preciso a queste dottrine.

β) Il bello in generale è 1) naturale; i più chiari precedenti sono in SHAFTESBURY e nella scuola più stretta, ma anche MENDELSSOHN può suggerire un tale concetto; 2) facile: carattere dell'estetica inglese diffuso poi abbastanza ampiamente, la cui presenza si spiega qui agevolmente come semplice contrapposto alla difficoltà del sublime; 3) *reizend*: di nuovo HOGART e MENDELSSOHN. 4) Piccolo. Tale carattere gli deriva immediatamente in quanto lo si oppone al sublime, come già ad esempio presso BOUHOURS (cfr. cit. [129]). 5) Desta ammirazione: il carattere è, nell'ambiente, comune sia al bello che al sublime (cfr. §§ 21 e 36 e sgg.), ma K. lo restringe al bello, mentre il sublime desta *Rührung*.

Come la formula del bello non sia più quella oggettiva, ma come la bellezza sia un elemento soggettivo diverso dalle considerazioni obbiettive della scienza lo vedremo nei §§ 58 e 62, e come sia diverso dalla del pari obbiettiva bellezza morale, lo vedremo nei §§ 57 e 62. Su questo punto K. si allontana particolarmente da shaftesburiani e wolffiani e sembra allearsi a HUME, HOGART e BURKE.

γ) Bipartizione del bello in commovente e grazioso: il primo termine sembra semplicemente risultare da un tentativo di creare un ulteriore stadio intermedio tra bello e sublime, parallelamente a quelli creati dalla parte del sublime. I due tipi non sono sufficientemente individuati perchè si possano riferire a specifici tipi di bello che si incontrino nella letteratura precedente.

VI. – LA MORALE

§ 53. Non ci resta ora che affrontare l'ambientazione di uno dei principali problemi generali delle *Beobachtungen*, quello del rapporto tra estetica e morale (per tentare poi di giustificarne la particolare soluzione kantiana). Ci siamo preparati a questo punto di vista esaminando quello, assai strettamente connesso, dei rapporti tra estetica e socialità nel § 50. Ne tralasciamo i noti precedenti greci (1), e accenniamo di passaggio ad

(1) Vedere, oltre PLATONE, la bellezza morale delle azioni (*decorum et honestum*) presso PANEZIO e CICERONE (DE BRUYNE, 1952, pg. 247). Per PLUTARCO, nella bellezza del corpo umano si esprimono *ethos* e *pathos*; la bellezza del corpo esprime quella dell'anima (ibid., pgg. 200-01). Per PLOTINO la grazia esteriore manifesta un ideale spirituale (ibid., pg. 260).

un meno noto passo di TOMMASO D'AQUINO, citato dal DE BRUYNE (1946, III, pg. 304):

[138] Propter bonum (et pulchrum) sunt omnia rationalium creaturarum *concordia* quantum ad intellectum (concordant enim qui in eandem sententiam conveniunt), et *amicitiae* quantum ad affectum, et *communiones* quantum ad actum vel ad quodcumque extrinsecum. Et universaliter omnes creaturae quantumcumque unionem habent, habent ex virtute Pulchri.

Si ricordi ancora la questione della beltà dell'anima espressa attraverso il viso presso gli scolastici, cfr. § 45.

FICINO e BRUNO riprendono il tema plotiniano della bellezza del corpo come espressione di una armonia invisibile, forma, o unità dell'anima nella materia (DE BRUYNE, 1951, pgg. 46 e 141). LEONE EBREO connette bellezza e bontà (1929 [1535], pgg. 33-36). HERRERA (1580) ritorna sullo stesso tema (MENÉNDEZ Y PELAYO, 1884, pg. 105).

Ricordiamo la cit. [10] ove tale rapporto ricompariva palmarmente in LEIBNIZ. Del resto tutta l'estetica metafisica della perfezione (cfr. § 3 sgg.) vedeva la bontà del bell'ordine del creato, della quale erano convinti più che mai i teleologi (cfr. § 17 sgg.). Nel *Grand Siècle*, fortemente moraleggianti erano state le dottrine estetiche di LA MENADIÈRE e di CORNEILLE (VON STEIN, 1886, pgg. 1922).

Più tardi, in Francia, CROUSAZ aveva discettato intorno alla bellezza della virtù (1715, pg. 79). DUBOS (1719) aveva parlato dell'effetto morale e sociale dell'arte (Ed. 1755^6, pg. 34). BATTEUX (1746) propone un parallelo tra la bellezza metafisica del Creato e l'ordine morale (Ed. 1764^2, pg. 74). ANDRÉ (1741) dedica un capitolo (il 2º) al « Beau dans les Mœurs »: « je conclus trois espèces de Beau moral, un Beau moral essentiel [conformité du cœur avec l'ordre essentiel, qui est la loi universelle de toutes les intelligences], un Beau moral naturel [= – – avec l'ordre naturel, qui est la loi générale de la nature humaine], un Beau civil [= – – avec l'ordre civil] » (pgg. 188-89). E termina: « La verité, l'ordre, l'honnête, & le décent. Voilà, je ne crains pas d'être jamais démenti par le bon Goût, voilà le Beau essentiel ». Il bello spirituale è in generale da lui opposto al bello materiale:

[139] Mais comme le beau se rencontre, dans les esprits, & dans les corps, on voit assez, que pour ne rien confondre, il faut encore le diviser en beau sensible, & en beau intelligible. Le beau sensible, que nous appercevons dans les corps, & le beau intelligible, que nous appercevons dans les esprits... (pg. 9).

Ma il rapporto tra estetica e moralità doveva divenire carattere specifico dell'estetica inglese, da ADDISON in giù (VON STEIN, 1886, pgg. 143, 145). In SHAFTESBURY abbiamo incontrato ben chiara l'idea della bellezza

o armonia dell'anima come moralità (cfr. cit. [104], [116] e [117]). In HUTCHESON tale tema diviene motivo strutturale fondamentale e preponderante della *Inquiry* (1725) il cui titolo era appunto *concerning Beauty and Virtue*. Il senso della bellezza educa il senso morale, perchè educa al piacere disinteressato (VON STEIN, 1886, pg. 192). Veramente bellezza, e bellezza morale non sono in lui identiche (FOLKIERSKI, 1925, pg. 200): ci possono piacere moralmente cose formalmente brutte. Ma questo non indebolisce la connessione tra il diverso concetto morale della bellezza, e la virtù. Il « *moral sense* makes rational Actions appear *Beautiful*, or *Deformed* » (*Inquiry*, 1725, pg. 111). E torna assai spesso sulla « moral *Beauty*, or *Deformity* of action » (ibid., pg. 162), come vedremo anche oltre. Lo stesso, più tardi, in *A short Introduction to Moral Philosophy* (tradotto dall'originale latino, del 1742, in inglese nel 1748), ove appaiono insieme b e l l e z z a, d i g n i t à e v i r t ù.

[140] ... in the true virtues themselves, and in a careful study of what is beautiful and honourable in manners, consists our true dignity, and natural excellence, and supreme happiness (pg. 24).

[141] ... by means of these senses [*del bene e del male morale*], some objects thus appear beautiful, graceful, honourable, or venerable, and others mean and shameful (pg. 28).

HUME, come vedemmo, parla a lungo nel 1751 della *moral beauty* (v. cit. [105]) e [106], e aggiunge (ed. GREEN and GROSE, II, pg. 265):

[142] Thus the distinct boundaries and offices of reason and of taste are easily ascertained. The former conveys the knowledge of thruth and falsehood. The latter gives the sentiment of beauty and deformity, vice and virtue.

Nel primo degli *Essays* (1742), *Of the delicacy of Taste and Passion*, egli scriveva che la *delicacy of taste* rende l'uomo atto ad apprezzare un poema o un quadro, ma insieme: « a polite and judicious conversation » (ed. GREEN and GROSE, 1898, I, 1, pg. 92). Il *more refined taste*

[143] enables us to judge of the characters of man, of compositions of genius, and of the production of the nobler arts...

e diminuisce la sensibilità per le passioni, salvo per quelle « tender and agreable »:

[144] ... nothing is so improving to the temper as the study of beauties, either of poetry, eloquence, music, or painting... They draw off the mind from the hurry of buisiness and interest; cherish reflection; dispose to tranquillity; and produce an agreable melancholy; which, of all dispositions of the mind, is the best suited to love and friendship (ibid., I, 1, pg. 93).

Burke, nelle *Inquiry* del '56, reagendo contro la nozione metafisica della bellezza, la distingue dalla perfezione (Pt. III, *Sect.* IX). Ma nella Pt. III, *Sect.* X espone dottrine interessantissime sul rapporto di sublimità, bellezza e qualità morali. La Sezione si intitola: *How the Idea of Beauty may be applied to the qualities of the Mind.*

[145] Those virtues which cause admiration and are of the sublimer kind, produce terror rather than love. Such as fortitude, justice, wisdom, and the like. Never was any man amiable by force of these qualities. Those which engage our hearts, which impress us with a sense of loveliness, are the softer virtues; easiness of temper, compassion, kindness and liberality (II ed. del 1759, pg. 205).

Le grandi (sublimi) virtù sono spesso pericolose; le minori (belle) giovano alla società. Peraltro anche l'applicazione del concetto di bellezza a quello di virtù spesso confonde le cose e ci distoglie dai doveri (ibid., pg. 208).

§ 54. Anche Gerard (1756) batte su questi tasti. La VII Sez. della I Parte del suo *Essay* (1756) tratta, dopo i vari gusti per gli elementi della bellezza e sublimità, « of the sense or taste of virtue », che peraltro è distinto da quello per il bello. Una chiara connessione però esiste, e viene in chiaro nella Sez. VI della III Parte: *Of the Effects of Taste on the Characters and Passions*. Le passioni derivano dalla immaginazione, molte di esse sono fondate sulla simpatia (citiamo della II ed. del 1764, pg. 190). « Thus taste and affections are effects of the some cause, streams issuing from the same fountain » (pg. 191). Una gran sensibilità di gusto è generalmente connessa con vivaci passioni.

[146] A gross, uncultivated taste produces a grossness and indelicacy of passions: but where-ever a delicate taste prevails, it bestowes a certain refinement and elegance on our principles of actions (ibid., pg. 193).

Tale connessione nasce spesso per l'influsso delle passioni sul gusto, ma anche spesso:

[147] from the tincture which taste gives to the passions: especially when we recollect, that the ideas which excite the passions are, in a great measure, derived from the sentiments of taste (ibid., pg. 194).

Inoltre:

[148] Civilised nations have delicacy sufficient to perceive moral qualities in actions, which make no impression on a savage... Thus the cultivation of taste gives new force to the sentiments of the moral faculty, and by this means renders it more powerful to repress the vicious passions, and support the vir-

tuous. It is likewise to be observed, that, though taste and the moral sense are distinct powers, yet many actions and affections are fit to gratify both. What is virtuous and obligatory is often also beautiful or sublime... It must be acknowledged, indeed, that some vices appear sublime and elegant, and may therefore be recommanded by taste (ibid., pgg. 199-200).

È dunque chiaro anche il fatto che, se sussiste un'analogia e una collaborazione tra virtù e gusto, esse sono però facoltà ben distinte. Qualche anno prima Home, nei suoi *Principles of Morality* del 1751 (tradotto in ted. sin dal 1756, e che K. conosceva certo) aveva scritto:

[149] With regard to objects of sight, whatever gives pleasure, is said to be *Beautiful*; whatever gives pain, is said to be *Ugly*. The terms of *Beauty* and *Ugliness*, in their original significations, are confined to objects of sight: ... But tho' this is the proper meaning of the terms Beauty and Ugliness, yet, as it happens with words which convey a more lively idea than ordinary, the terms are applied in a figurative sense to almost every thing which carries a high relish or disgust... Thus, we talk of a beautiful theorem, a beautiful thought and a beautiful action. And this way of speaking has, by common use, become so familiar, that it is scarce reckoned a figurative expression (1751, pgg. 43-44).

Questa distinzione, meglio di qualunque altro passo, ci dimostra quanto la connessione fosse corrente dell'ambiente inglese. Anche Home parla in seguito di *moral beauty* e di *moral deformity* (ibid., pg. 50).

§ 55. In Isvizzera si incontra, presso Bodmer e Breitinger, la funzione morale del meraviglioso (Bing, 1934, pg. 95). Per Gottsched e per Baumgarten la poesia deve contribuire alla diffusione della virtù e della religiosità (Riemann, 1928, pgg. 45-46). Tale visione non esce però dall'ambito della vecchia estetica moraleggiante, per cui la poesia doveva insegnare, e insegnare il bene cospargendo « di soavi licor gli orli del vaso », e non corrisponde quindi alla nuova mentalità che ci interessa, per cui invece è proprio il gusto per il bello che è analogo o identico al gusto morale.

Crusius parla addirittura, ed a lungo, del *moralischen Geschmack* (1745, § 384, e 1744, §§ 108 e sgg.). Per rafforzarsi nel bene è necessario « das Bild sowohl der Tugend, als der Bewegungsgründe dazu, beständig lebhaft in sich zu erhalten, und alles zu thun, was nach den Gesetzen der Imagination dazu dienen kan » (1744, § 289).

Mengs (1762) è molto prossimo alla bellezza metafisico-morale degli inglesi; e tale aspetto della sua opera è sottolineato dalla recensione uscitane nella *Bibliothek* del 1763 (IX, 2, pgg. 238 e 242).

Più vicino alle nuove idee degli inglesi è invece il Meier (1748-50), che, influenzato dalle ricerche, proprie del suo secolo, sul miglioramento

dell'intelletto mediante la logica, postula un analogo miglioramento della sensibilità mediante il bello. Egli scrive a questo proposito:

[150] Es ist eine der vornehmsten Pflichten, die wir gegen unsre Seele zu beobachten haben, dass wir alle unsere sinlichen Kräfte der Seele auszubessern müssen. Nun ist es aber eine elende Moral, welche uns zwar sagt, was wir thun sollen, nicht aber, wie wir dasselbe bewerkstelligen können. Wenn also die philosophische Sittenlehre vollständig sein soll, so muss man wissen, wie man den sinnlichen Theil der Seele vebessern soll, dieses aber lehrt die Aesthetik (*Anfangsgründe*, I, 30, § 18).

Questa dottrina è assai importante, come vedremo in seguito, per l'estetica kantiana dopo il '65, ove si svilupperà la teoria della rappresentazione estetica come *in concreto*, tale cioè da far presa sulla sensibilità, e ciò in connessione anche con la morale.

MENDELSSOHN, dal canto suo, distingue invero nei *Briefe* del '55 la bellezza dalla perfezione (V *Br.*). Ma ciò non gl'impedisce naturalmente, nella *Rhapsodie* del 1761, di porre le premesse di una posizione analoga a quella di MEIER (quale poi egli stesso la svilupperà nella *Evidenz* del 1764):

[151] Die Tugend ist freilich eine Wissenschaft, und kann erlernet werden, aber wenn sie in Ausübung gebracht werden soll, erfordet sie nicht bloss wissenschaftliche Ueberzeugung, sondern auch kunstmässige Uebung und Fertigkeit. Ja wer nach der höchsten Stufe der sittlichen Vollkommenheit ringet, wer nach der Seeligkeit strebt, seine untern Seelenkräfte mit den obern in eine vollkommene Harmonie zu bringen, der muss es mit den Gesetzen der Natur, wie der Künstler mit den Regeln seiner Kunst machen. Er muss solange mit der Uebung fortfahren, bis er sich in währender Ausübung, seiner Regeln nicht mehr bewusst ist, bis sich seine Grundsätze in Neigungen verwandelt haben, und seine Tugend mehr Naturtrieb, als Vernunft zu seyn scheinet... Wer bey jeder guten Handlung seine Grundsätze im Munde führet, bei dem ist die Tugend noch nicht zur zweyten Natur geworden, dem fehlet noch ein wichtiger Schritt zur sittlichen Vollkommenheit (*Rhaps.*, 4ª Sezione).

Ora, negli *Hauptgrundsätze* del 1757, egli aveva scritto:

[152] Die Schönheit ist die eigenmächtige Beherrscherin aller unserer Empfindungen, der Grund von allen unsern natürlichen Triebe, und der beseelende Geist, der die spekulative Erkenntniss der Wahrheit in Empfindungen verwandelt, und zur thätigen Erschliessung anfeuert (*Werke*, III, pg. 86).

Se la bellezza sviluppa i *natürliche Triebe* che aiutano la moralità, la moralità stessa è sublime:

[153] Man lerne die wahre Würde des Menschen kennen, und die Erhabenheit seiner sittlichen Natur in dem gehörigen Lichte betrachten (*Rhapsodie*, ed. BRASCH, II, pg. 136).

Anche per RESEWITZ, nel suo *Versuch über das Genie* (1759), la morale non ci giova se ci insegna solo astratti doveri, e non ci avvia invece « diese Bewegungsgründe anschauend zu erkennen » (*Versuch*, pg. 37).

§ 56. La dottrina, che vi sono inclinazioni naturali che promuovono la virtù, ma che pure la virtù stessa è qualcosa di diverso da queste inclinazioni, è già chiara presso gli inglesi. Le inclinazioni, di per loro stesse, non sono necessariamente morali.

SHAFTESBURY aveva citato l'amore come una tra le principali buone inclinazioni:

[154] But it may be necessary perhaps to remark, that even as to *kindness* and *love* of the most natural sort (such as that of any creature for its Offsprings) if it be immoderate and beyond a certain degree, it is undoubtedly vicious... thence the Excess of motherly Love is own'd to be a *vicious Fondness*; over-great Pity, Effeminacy and Weakness (*Characteristicks*, 1711, II, pg. 27).

Ma mediante la lockiana *riflessione* la mente si fa oggetto degli affetti che essa stessa patisce, e in tal modo può giudicare imparzialmente se essi sono, o no, in armonia col bene universale (ibid., II, pg. 28):

[155] Thus the several Motions, Inclinations, Passions, Dispositions, and consequent Carriage and Behaviour of Creatures in the various Parts of life, being in several Views or Perspectives represented to the Mind, which readily discerns the Good and Ill towards the Species or Publick; there arises a new Trial or Exercise of the Heart: which must either rightly and soundly affect what is just and right, and disaffect what is contrary; or, corruptly aff ·t what is ill, and disaffect what is worthy and good... (ibid., II, pg. 30).

[156] So that if a creature be generous, kind, constant, compassionate; yet if he cannot reflect on what he himself does, or sees others do, so as to take notice of what is *worthy* or *honest*, and make that notice or Conception of *Worth* and *honesty* to be an Object of his Affection, he has not the Character of being virtuous: for thus, and no otherwise, he is capable of having a *Sense of Right or Wrong*; a Sentiment or judgement of what is done thro just, equal, and good Affection, or the contrary (ibid., II, pg. 31).

Pure, le inclinazioni aiutano la virtù:

[157] However vicious the Mind be, or whatever ill Rules and Principles it goes by; yet if there be any Flexibleness or favourable Inclinations towards the least moral Object, the least Appearence of moral Good (as if there be any such thing as *Kindness*, *Gratitude*, *Bounty*, or *Compassion*), there is still something of *Virtue* left...

Thus a Ruffian, who out of a sense of Fidelity and Honour of any kind, refuses to discover his Associates... (ibid., II, pg. 38).

HUTCHESON (1725) è press'a poco sullo stesso piano: egli parla delle *natural inclinations* altruistiche, che ci spingono istintivamente al bene,

indipendentemente dal *moral sense* che è la facoltà di approvare simili azioni (*Inquiry*, 1725, pgg. 143 sgg.). Come si vede, l'impalcatura intellettuale si è attenuata, e si accentua invece la natura primaria, istintiva e irrazionale del *moral sense*, che però è ben diverso dalle inclinazioni. La maggior virtù consiste nell'avere

[158] the most universal unlimited Tendency to the *greatest* and *most extensive* Happiness of all the *rational Agents* to whom our Influence can extend. All *Benevolence*, even toward a *Part*, is amiable, if not inconsistent with the *Good* of the *Whole*. But this is a smaller Degree of *Virtue*... All strict Attachements to Partys, Sects, Factions, have but an imperfect Species of *Beauty* (ibid., pg. 165).

Necessaria è la *universal Benevolence* e la tendenza all'*universal Good* (ibid.). Dall'attaccamento a singole persone deriva una minor bellezza morale (ibid., pg. 167). Che anche per lui la virtù vera sia diversa dalle semplici buone inclinazioni, risulta ancora più chiaramente dallo *Essay* del 1728 (pg. 5).

Anche per HOME (1762) la simpatia è la base della società (*Elements*, II, pg. 143). La virtù stessa è una *sympathetic emotion* (ibid., I, 70); la socialità, l'amore, non sono però necessariamente morali.

[159] It must not however be overlooked, that this sense doth not tend to advance the interests of society, but when in a due mean with respect to strenght. Love in particular arising from a sense of beauty, loses, when excessive, its sociable character (ibid., I, pg. 263).

Viceversa la vera moralità risiede nel « sense of the dignity of human nature » (ibid., II, 30).

[160] In point of dignity, the social passions rise above the selfish, and much more above the pleasure of the eye and ear. Man is by his nature a social being; and to qualify him for society, it is wisely contrived, that he should value himself more for being social than selfish (ibid., II, 37).

Every individual of the human species, the most groveling not excepted, hath a natural sense of dignity of human nature (ibid., III, 361).

L'ambiente tedesco era in verità ben lungi da un tale ordine di idee. La corrente più analoga a tale mentalità morale inglese era, intorno alla metà del secolo, quella dei tardi thomasiani. La migliore espressione delle opinioni morali di tale scuola si trova in CRUSIUS, uno dei principali ispiratori dei primi anni originalmente produttivi di K. Ma, come mostra facilmente un rapido esame delle dottrine contenute nel suo *Entwurf* del 1745, egli non è certo sul piano degli inglesi. La volontà è, invero, indipendente dall'intelletto; essa si fonda su *Grund-Kräfte* particolari (§ 446). Anzitutto essa è mossa da *Grund-Triebe* e *Grund-Begierde* (§ 446), ma è dotata di libertà, cioè di una *Kraft* per cui un essere razionale

può scegliere tra gli oggetti delle sue *Begierde* (§§ 449-50). Dio ha saggiamente posto in noi *Triebe* morali per spingerci al bene: il « Trieb nach der Vollkommenheit seines eigenen Wesens », il « moralischer Liebes-Trieb »; gli uomini hanno inoltre un « Trieb... ihre Dependenz von Gott, und um derselben willen eine gesetzliche Verbindlichkeit » (§ 453). E questo è tutto.

Nel MENDELSSOHN della *Rhapsodie* (1761) si comincia invero a respirare, per quanto molto genericamente, l'atmosfera morale degli inglesi: ma qui K. è, nella accettazione e nella valorizzazione dell'influsso inglese, decisamente all'avanguardia.

La morale di K. si era mossa, nei primi anni, nella scia della scuola wolffiana corretta dall'influsso di CRUSIUS (BOHATEC, 1938, pgg. 63-80). Solo intorno al '62 si era manifestato in lui l'influsso di SHAFTESBURY, HUTCHESON e ROUSSEAU (ibid., pg. 86). Compare in lui un sentimento morale, non ulteriormente analizzabile (ibid., pg. 87), di cui siamo immediatamente consci (ibid., pg. 89). Nella *Deutlichkeit* egli parla della *unmittelbare Hässlichkeit einer Handlung* (II, 300), indipendentemente dalle sue possibili conseguenze. Tutto ciò in stretta dipendenza da HUTCHESON (BOHATEC, 1938, pg. 91; vedere anche: CAMPO, 1953, pg. 343 sgg.).

Nelle *Beobachtungen* l'adesione alla morale inglese si approfondisce e completa. L'analisi che ne fa il BOHATEC (1938, pgg. 91-95) tiene conto di diversi particolari, che a noi non interessano direttamente; ma lascia, e a torto, in secondo piano, la questione della analogia ma non identità delle inclinazioni alla moralità, e l'indipendenza da esse della vera virtù: punto estremamente importante, perchè germe di una struttura che si perpetuerà in tutta l'evoluzione della morale di K., e che avrà il suo posto d'onore nell'etica critica. Tenere conto di questo elemento è insieme accentuare l'influsso di SHAFTESBURY, in cui tale dottrina origina e ha la sua espressione più classica accanto a quella di HUTCHESON: contrariamente a quanto è incline il BOHATEC (ibid., pg. 92). Che K. avesse subito direttamente l'influsso shaftesburiano, lo provammo già in particolar modo analizzando le fonti delle sue idee sulla bellezza umana e sulla grazia.

§ 57. Ma cerchiamo di spiegarci ordinatamente la genesi delle dottrine morali delle *Beobachtungen*, quali le sintetizzammo nei §§ 33 e 34, ricapitolando ciò che abbiamo messo in luce a proposito delle loro fonti.

---

(1) In un saggio sul *concetto di senso comune*, che stiamo preparando. Lo SCHILPP ritiene (1938, pg. 33, 42, 76) che il sentimento morale di K. non sia identico a quello degli inglesi, poichè per K. esso non serve a distinguere il bene dal male, ma è solo « the peculiar quality of our appreciation of the good », comunque esso sia stato riconosciuto.

Abbiamo visto come la morale si fondi su di un *sittliches Gefühl*, discendente dagli inglesi e da ROUSSEAU, fatto primo e immediato di coscienza e che non deriva da principi intellettuali. Ci riserviamo di fare altrove (1) la storia di questo particolare elemento. Tale sentimento è poi il *Gefühl der Schönheit und Würde der menschlichen Natur*.

Che cosa questa bellezza e dignità siano, è chiaro ricordando la «bellezza di secondo grado» di SHAFTESBURY (cit. [104]) e il *decorum* della grazia (cit. [115]) dello stesso, nonchè la *dignity* di HOME (cit. [160]). Che questa bellezza e dignità si riproducano nell'insieme della società come corpo morale, si trova anche in SHAFTESBURY (§ 46). La formula metafisica di tale bellezza, nell'ambito della vecchia estetica tedesca, si accorda benissimo con gli *interiour numbers* shaftesburiani: molteplicità nell'unità. La cortesia, la compassione, l'onore e le altre inclinazioni naturali non fondano la moralità, ma possono promuoverla indirettamente; anzi, sono forze provvidenzialmente positive nel mantenimento della società; di per sè, però, non sono necessariamente morali; tutto ciò s'incontra chiaramente in SHAFTESBURY, HUTCHESON, BURKE, HOME, ecc. (§ 55). L'onore è elemento tipicamente hutchesoniano (cfr. BOHATEC, 1938, pg. 94; e HUTCHESON, *Essay*, 1728, pg. 6 e passim). Però ove tali sentimenti si incontrano, c'è già un principio di virtù, non si ha la corruzione completa (cfr. SHAFTESBURY, cit. [157]). La vera virtù, invece, è fondata su principi universali (SHAFTESBURY, cit. [155]), HUTCHESON, cit. [158]) e ispira *Achtung*, mentre compassione e cortesia ispirano *Wohlgewogenheit* (II, 217. *Achtung* e *Wohlgewogenheit* si ritrovano letteralmente presso HUTCHESON nella traduzione tedesca delle sue opere morali: *Leidenschaften*, 1760, pg. 9, e *Sittenlehre*, 1756, pgg. 134, 140; cfr. BOHATEC, 1938, pg. 92). Chi ha sensibilità per il bello non può, in definitiva, essere immorale.

La connessione tra bellezza e moralità la troviamo in K., per ora, più nel senso di SHAFTESBURY, HUTCHESON, HUME, BURKE, GERARD (§§ 53 e 54), che in quello di MEIER e MENDELSSOHN (§ 54), al quale ultimo invece egli si accosterà più tardi.

Bisogna comunque sottolineare una importante distinzione nel rapporto tra bellezza e moralità, già implicita in SHAFTESBURY. Infatti in lui incontriamo da un lato la bellezza m e t a f i s i c o -morale, gli *interiour numbers*, e dall'altro le belle passioni sociali non necessariamente virtuose: aspetto p s i c o l o g i c o della moralità in quanto coadiuvata dalla bellezza. Tale senso psicologico viene poi prevalendo con BURKE, GERARD, ecc., mentre il primo tende a scomparire. In K. li incontriamo tutti e due (mentre MENDELSSOHN aveva già abbandonato il primo per il secondo). Ora però gli inglesi chiamavano belle sia le inclinazioni analoghe alla moralità, quali la socialità ecc. (§ 50 e cit. [159]), che la bellezza

interiore e la vera virtù §§ 46 e 48, cit. [158]). K., più conseguentemente, introduce una distinzione, e chiama quest'ultima bellezza in senso stretto, e la prima bellezza (in generale). La bellezza in senso stretto è qualità interna, condizione metafisica, ma sul piano della sensibilità essa non produce l'effetto delle inclinazioni analoghe alla morale, non è cioè sentita come bella, ma come sublime (di tipo *edel*, II, 217). Tale sublimità della bellezza interiore o della virtù trova precedenti in SHAFTESBURY e MENDELSSOHN (cfr. cit. [116], [117] e [153]).

Questa distinzione tra virtù sublimi e virtù belle, è un punto che suppone che K. conoscesse di BURKE più di quanto la recensione di MENDELSSOHN non gli avesse reso noto; il che non è impossibile, dato l'ambiente frequentato da K. a Königsberg.

Tale differenziazione tra bellezza morale (il cui effetto soggettivo è sublime), e bellezza semplice, si esprime poi nel fatto, che è forse anche una delle cause di tale differenziazione, che la prima risponde alla vecchia formula shaftesburiana e wolffiana della unità nella molteplicità (II, 217), mentre la seconda sembra decisamente, e tanto più per altri motivi, inclinare verso il nuovo psicologismo inglese (cfr. §§ 58 e 67). In K. poi è chiaramente implicito che il sentimento del sublime è un'altra cosa che non il sentimento morale stesso (che è sentito come sublime); (cfr. § 34, 8). Infatti il sentimento del sublime riguarda anche, come le altre inclinazioni, *unmoralische Dinge* (II, 225 e partic. 212). Quanto al rapporto tra sentimento morale e piacere, cfr. § 58.

Che la donna sia capace di bellezza morale, cioè di sublimità, e come ciò le conferisca grazia, lo abbiamo visto affermare da SHAFTESBURY e HUME [§ 52, *a* 5)].

Per tutto questo aspetto delle *Beobachtungen* vediamo dunque K. dipendere direttamente dalla scuola shaftesburiana, sostenendone personalmente le idee per primo nel mondo tedesco.

VII. – ALTRI ASPETTI

§ 58. Non sono molti gli elementi interessanti che ci restano ancora da esaminare. La questione della tripartizione dei piaceri [cfr. § 33 1)], con le difficoltà che essa solleva [cfr. § 35 *A*)], intendiamo approfondirla altrove (in un saggio che stiamo preparando, sulla dottrina del sentimento di piacere in K.). In breve, HUTCHESON, nello *Essay on the Nature and Conduct of the Passions*... del 1728 (trad. ted. del GELLIUS, 1760) aveva distinto cinque fonti del piacere: 1) quello dei sensi esterni, 2) quello del bello e del grande, o dell'*internal sense*, 3) quello del *Publick sense* o *sensus communis* derivante da compassione, simpatia, ecc. 4) quello del *moral*

Sense, ben distinto dal precedente, 6) quello derivante dal senso dell'onore (ed. inglese del 1728, pgg. 4-6). Anche HARTLEY, nelle sue *Observations* del 1749 (tradotte in ted. però solo nel 72-73), distingueva diverse fonti di piacere intellettuale, tra cui uno derivante dal bello, uno derivante dall'ambizione, dal *Self-interest,* dalla simpatia, dalla teopatia e dal senso morale (cfr. TONELLI, 1955 [a], cap. su HARTLEY). In Germania, BAUMGARTEN aveva distinto il piacere derivante dall'intuizione della perfezione *sensualis* da quello della perfezione razionale (*Metaph.*, § 656); ad essi però aggiungeva quello derivante dalla *perfectio phaenomenon,* o della bellezza (ibid., § 662). MENDELSSOHN (*Briefe,* XI) elenca tre fonti dei piaceri: i sensi esterni, l'unità (*Einheit*) nella molteplicità ovvero la bellezza, la coincidenza (*Einhelligkeit*) nella molteplicità, ovvero la perfezione.

Agli elementi presenti nelle *Beobachtungen* corrisponderebbe a pennello la partizione di HUTCHESON. K. viceversa ne accenna, invero molto in breve, una diversa. I piaceri derivanti dalle inclinazioni non sono menzionati: è possibile che K. veda una connessione così stretta tra esse, e il sentimento del bello, da considerarle comprese in quest'ultimo. Comunque, affetti erano, in quel tempo, anche, ad esempio, il timore, la collera (che non si possono certo identificare allo spaventoso del sublime), l'ambizione, ecc. che causavano dolore o piacere, e che non appartenevano nè ai sensi esterni, nè al sentimento estetico. Qui la partizione kantiana sembra decisamente frettolosa e superficiale.

Il senso morale non è incluso tra le fonti di piacere; non possiamo che tentar di spiegare ipoteticamente questo fatto come dettato da una tendenza a sottrarre la morale ad una base edonistica: il senso morale non è in rapporto col piacere, come gli altri sensi interni, e la virtù piace in quanto è sublime, cioè piace ad una sensibilità diversa da quella per cui è intervenuta la distinzione tra azione buona e malvagia, distinzione in sè anaffettiva. Questo sarebbe un annuncio delle dottrine in seguito accennate nella *Dissertatio* (II, 396) e nella lettera a HERZ del 21 Feb. 1772 (X, pg. 129; cfr. BOHATEC, 1938, pg. 112). Ma bisogna di contro non dimenticare il fatto che, ancora nel '62, nella *Deutlichkeit* si legge che, essendo il sentimento del bene semplice e non ulteriormente analizzabile, « so ist das Urtheil: dieses ist gut, völlig unerweislich und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewusstsein des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes » (II, 299). Ma questo d'altronde non fa che accentuare il distacco dalle *Beobachtungen,* che non menzionano tale piacere morale. Una simile evoluzione verso una estetica non edonistica si notava in parte anche nell'HUTCHESON del *System of Moral Philosophy* (cfr. SCOTT, 1900, cap. XI, Pt. I). Vedere anche il § 66.

L'ultima fonte di piacere, secondo K., cioè le scoperte scientifiche, è analoga alla « bellezza dei Teoremi » che HUTCHESON riportava, come

vedemmo, al piacere generale del bello (e abbiamo visto che K. stesso, al tempo del *Beweisgrund*, si muoveva nell'ambito di tale dottrina). Comunque è interessante notare come qui, per K., tale fonte di piacere sia tenuta ben distinta da quella del bello e del sublime, come puramente intellettuale (II, 208). Però l'elemento hutchesoniano [e non solo hutchesoniano, cfr. § 43, ζ)] sopravvive nella sublimità delle contemplazioni matematiche e metafisiche, ma « *in so fern ihre Gegenstände auch etwas für das Gefühl enthalten* » (II, 215). Questa distinzione ci fa però intendere chiaramente come K., sia ormai lontano, in estetica vera e propria, dalla concezione metafisico-intellettualista del bello degli shaftesburiani, cui egli aderiva fino al '62, e che egli relega ora nell'ambito morale della « bellezza in senso stretto ». A che si deve questo distacco? Un passo molto caratteristico di HUME, proprio a proposito della bellezza della matematica, ci illumina su questo punto:

[161] This doctrine (*quella della bellezza morale*, cfr. cit. [106]) will become still more evident, if we compare moral beauty with natural to which, in many particulars, it bears so near a resemblance. It is on the proportion, relation, and position of parts, that all natural beauty depends; but it would be absurd thence to infer, that the perception of beauty, like that of truth in geometrical problems, consists wholly in the perception of relations, and was performed entirely by the understanding or intellectual faculties. In all the sciences, our mind, from the known relations, investigates the unknown: But in all decision of taste or external beauty, all the relations are before-hand obvious to the eye; and we thence proceed to feel a sentiment of complacency or disgust, according to the nature of the object, and disposition of our organs. *Euclid* has fully explained all the qualities of the circle; but has not, in any proposition, said a word of its beauty. The reason is evident. The beauty is not a quality of the circle. It lies not in any part of the line, whose parts are equally distant from a common center. It is only the effect, which that figure produces upon the mind, whose peculiar fabric renders it susceptible of such sentiments. In vain would you look for it in the circle or seak it, either by your senses or by mathematical reasoning, in all the properties of that figure (*Ess. conc. the Pcpl. of Morals*, 1751, ed. GREEN and GROSE, 1875, II, pg. 263).

Anche BURKE distingue chiaramente la bellezza dalla perfezione (*Enquiry*, 1756, Pt. III, *Sect.* IX, *Perfection not the cause of beauty*), sulle tracce di HARTLEY. E, come abbiamo visto, già il MENDELSSOHN del '55 distingueva la bellezza dalla perfezione (*Briefe*, V Br.), sulla traccia di BAUMGARTEN (*perfectio phaenomenon*).

K. è quindi ormai sulla via della bellezza soggettiva, che egli distingue perciò con cura sia dalla bellezza morale (perfezione o armonia interna dell'anima) che dalla perfezione delle elaborazioni scientifiche. Nello spirito di queste dottrine e della tradizione inglese è la soggettività del piacere, che egli afferma recisamente (II, 207).

§ 59. Ciò che K. dice a proposito del gusto è invero molto poco. Abbiamo visto come esso si riferisca anche al sublime; come consista in un sentimento ben diverso sia dall'intelletto, che dal senso morale; come appartenga alla sensibilità, ma non a quella dei sensi esterni, per cui si ha un *derber Geschmack*, bensì ad una sensibilità più raffinata, detta anche *Delicatesse*. È dubbio se K. lo consideri universale. Esso è infine disgiunto da considerazioni utilitarie [cfr. § 33, 1), 2)].

I precedenti del concetto di « gusto » fino al 1755 circa li abbiamo accennati nei §§ 11 e 12. Aggiungiamo alcuni elementi interessanti, e arriviamo sino al 1763.

Anche per HUTCHESON, che sviluppa accenni di SHAFTESBURY, per quanto la bellezza sia una struttura metafisica di tipo razionale, il gusto deriva da un sentimento che non dipende da concetti intellettuali (VON STEIN, 1886, pg. 190), ed è universale ed indipendente dall'utilità dell'oggetto.

[162] Dieses höhere Vermögen wird mit Recht ein Gefühl genannt, weil es hierinnen mit den andern Sinnen übereinkommt, dass das Vermögen nicht aus einer *Erkenntniss* von Grundsätzen, Verhältnissen, Ursachen, oder von der Nützlichkeit des Gegenstandes entspringt. Ferner sind uns die Ideen von Schönheit und Uebereinstimmung, wie andere sinnliche Ideen, eben so wohl nothwendiger als unmittelbarer Weise angenehm (*Enquiry*, trad. ted. del 1762, pgg. 13-14).

Per HUME vi è una certa universalità del gusto:

[163] Thus, though the principles of taste be universal, and nearly, if not entirely, the same in all men; yet few are qualified to give judgement on any work of art, or establish their own sentiment as the standard of beauty (« Of the Standard of Taste », *Essays*, 1742, ed. GREEN and GROSE, 1875, I, 1, pg. 278).

Egli intitolava il I° dei suoi saggi: *Of the Delicacy of Taste and Passion*, e vi parlava del *more refined taste* (v. cit. [143]). Per lui un certo tipo di bellezza umana dipende dalla utilità e finalità del corpo (ibid., II, pg. 227). Anche per lui il giudizio sulla bellezza non dipendeva, almeno in parte, da raziocinii (cfr. cit. [161]):

[164] Some species of beauty, expecially of natural kinds, on their first appearance, command our affection and approbation; and where they fail of this effect, it is impossible for any reasoning to redress their influence, or adapt them better to our taste and sentiment. But in many orders of beauty, particularly those of the fine arts, it is requisite to employ much reasoning, in order to feel the proper sentiment, and a false relish may frequently be corrected by argument and reflection... (*Pcpls. of Morals*, 1751, ed. GREEN and GROSE, 1875, II, pg. 172).

WEBB, nella *Inquiry* del 1740 (pg. 18) inclina anche per lui l'universalità del gusto. E BURKE aggiungeva alla II edizione, del 1759, della sua *Enquiry*, una introduzione intitolata *On Taste*, ove diceva essere il gusto probabilmente universale (pgg. 1 e 31).

Per HOME il gusto è universale (NEUMANN, 1898, pg. 24):

[165] We may be confirmed in this thought, by reflecting, that our taste, with respect to these [*oggetti proporzionati al gusto*], is not occasional or accidental, but uniform and universal, making an original branch of human nature (*Elements*, ed. Edimburgo, 1763, I, 261).

GERARD tratta *Of the sense or taste of grandeur and sublimity* nel suo *Essay* (1756, Pt. I, Sec. II); e vi analizza gli elementi costitutivi del gusto, come vedremo altrove. Egli inclina verso l'universalità del gusto, *correctness of Taste, exact standard of intrinsic excellence* (*Essay*, ed. 1764, pgg. 125 e 135), spiegando variamente le diversità reali del gusto. Non bisogna dimenticare però che in Inghilterra si era andata affermando, sin dai primi decennii del secolo, una corrente apertamente relativista rappresentata da MANDEVILLE e HARTLEY, finora decisamente sottovalutata dagli storici dell'estetica, e che continuerà più tardi (cfr. TONELLI, (1955 [a]: capitoli su MANDEVILLE, HARTLEY, PRIESTLEY). Sembra però che K. non avesse rapporti di dipendenza da simili personalità.

Per la Germania abbiamo da aggiungere solo che, coi *Principia de Substantiis et Phaenomenis* (1753) del PLOUCQUET, si veniva accentuando un soggettivismo che, secondo il SOMMER (1892, pg. 83), doveva poi influenzare il principio, fino allora oggettivo, del giudizio di gusto.

Del resto non ha torto il VON STEIN (1886, pg. 342) notando che già nella bellezza baumgarteniana, percezione chiara, ma non necessariamente distinta, è in germe l'idea del bello che piace indipendentemente dai concetti intellettuali.

§ 60. Per ciò che riguarda più specificamente il rapporto tra bellezza ed utilità (che cioè il giudizio di gusto non deve essere misto a considerazioni utilitarie), notiamo che si tratta di una idea (1) già presente in SHAFTESBURY (v. MEREDITH, 1911, pg. 239), che ricorre, come vedemmo, in HUTCHESON (v. anche cit. [162]):

[166] The Sense and Desire of *Beauty* of several kinds is entirely abstracted from *Passion* or *Property* (*Essay*, 1728, pg. 102),

come anche dalla moda e da altre associazioni casuali.

---

(1) Già nell'antichità e nel medioevo una simile idea è presente; p. es. in SENOFONTE (cfr. WALTER, 1893, pgg. 163 sgg.) il bello è distinto dall'utile, e in ALBERTO MAGNO sia dall'utile che dal piacevole (DE BRUYNE, 1946, III, pg. 165).

BURKE dichiara:

[167] I likewise distinguish love (by which I mean that satisfaction which arises to the mind upon contemplating anything beautiful, of whatsoever nature it may be) from desire or lust, which is an energy of the mind that hurries us to the possession of certain objects, that do not affect us as they are beautiful, but by means altogether different (*Inquiry*, 1757, Part. III, § 1).

La Sezione VI della Parte III della *Inquiry* si intitola: *Fitness not the cause of Beauty.*

Lo stesso in HARTLEY (MEREDITH, 1911, pg. 239).

HUME, come vedemmo, SMITH (1752) e HOME difendono invece la connessione tra utilità e bellezza (*Elements*, 1761, I, pgg. 259, 260), e dopo di lui loro GERARD (*Essay*, 1756, Pt. I, Sect. III). E questa era in verità l'opinione più comune, soprattutto presso i francesi, e che poteva coesistere anche con quella precedentemente esposta, nel senso che, se anche l'utilità non è criterio positivo per determinare la bellezza di un oggetto, l'oggetto stesso però deve, per poter avere anche un valore estetico, rispettare la condizione negativa di non contraddire alla propria finalità. Una simile impostazione si perpetuerà nello stesso K. fino alla *Krit. d. Urt.*

Finalmente, se il concetto di gusto si applica anche al sublime, questo non discorda necessariamente con i precedenti della teoria del sublime nell'ambiente inglese, presso il quale però il problema del gusto era stato in generale trascurato in rapporto al sublime stesso; ma ciò rinvia forse meglio all'ambiente tedesco fino al primo MENDELSSOHN, ove tra bello e sublime non vi era reale soluzione di continuità. Accentuandosi il distacco, come nel K. posteriore, il sublime non rientrerà più nel dominio del gusto. Come il gusto sia diverso dal senso morale, lo abbiamo visto nel § 57, ed abbiamo appena analizzato i precedenti della sua distinzione dalla utilità, e della affermazione della sua indipendenza da concetti: a proposito dei quali elementi appare dominante l'influenza inglese, che K. accetta assumendo, in Germania, una posizione d'avanguardia, ispirata soprattutto ad HUTCHESON.

Anche la *Delicatesse* di K. deriva probabilmente direttamente dall'Inghilterra — ove il termine, che abbiamo incontrato un paio di volte presso HUME (*delicacy*), era molto usato — piuttosto che della *delicadeza* di GRACIÁN o della *délicatesse* di BOUHOURS (cfr. § 11). Il termine, peraltro s'incontra anche in CARTAUD DE LA VILATE (1737, pg. 235), che sviluppa delle *Réflexions sur la délicatesse du Goust*, e in altri. Tra i molti inglesi che lo usano, GERARD vi insisterà specialmente (*Essay*, II ed. 1764, pgg. 108 e 193; vedi cit. [146].)

È caratteristico come la recensione di MENDELSSOHN a BURKE sottolinei un punto che riapparirà poi in K. nello sviluppo della *Delicatesse*

dal *derber Geschmack* come semplice piacere sessuale: negli animali non vige che quest'ultimo.

[168] Bey dem Menschen hingegen mischet sich die Idee von vorzüglicher Schönheit unter die natürliche Empfindung welche auf die Fortplanzung seines Geschlechts abzielet (MENDELSSOHN, *Bibliothek*, 1758, III, pg. 255).

§ 61. Abbiamo visto che K. sviluppa, nelle *Beobachtungen*, un'ampia tipologia non solo dei sessi, ma dei caratteri. Non è nel nostro intento di ricostruire neppure all'ingrosso le origini della tipologia kantiana. Basti ricordare come l'antropologia fosse, per ciò che riguarda la *Temperamentenlehre*, in quel tempo in pieno sviluppo. Rimandiamo, per uno schizzo storico di tale aspetto della psicologia settecentesca, al libro del DESSOIR (1902, pgg. 471-79) ove si sottolinea anche l'interesse per la psicologia differenziale dei sessi. È però da notarsi che quello di K. è il primo tentativo importante in campo di estetica di ordinare tali elementi dal punto di vista del bello e del sublime. Non mancava invero nella letteratura estetica precedente qualche accenno in merito, ma oltremodo fugace. È inutile ricordare poi come la dottrina dei quattro temperamenti derivasse in linea diretta dalla fisiologia umorale di IPPOCRATE, che a sua volta si era ispirata ai quattro elementi dagli ELEATI; e come il *revival* tedesco di tali studi fosse originato dall'importazione della tradizione analoga del *Siglo de oro*, in questo specialmente rappresentato da HUARTE e da GRACIÁN (vedere la tipologia delle nazioni accennata nel *Criticón*, *Obras*, pg. 453 sgg.).

La tradizione psicotipologica era peraltro semplicemente enorme. Basti pensare, in Francia, a CHARRON (*De la Sagesse*, L. I, Cap. XXXVII) e, in Inghilterra, all'universalmente noto BARCLAY (1614). Tra gli altri, anche CROUSAZ vi torna sopra (*Logique*, [1712], ed. 1725³, I, pag. 84 sgg.), parlando dell'influenza dei particolari temperamenti sull'immaginazione. Lo SPENER (1704) è forse il primo storiografo di questa scienza. Lo ZEDLER (vol. XLII, 1744, pg. 767 sgg.) rinvia, tra i trattatisti più prossimi, a THOMASIUS e a STAHL. Le origini della dottrina rimontano alla Grecia, p. es. alla caratterologia di TEOFRASTO e ai fisiognomici (cfr. [FOESTER] 1893) (1).

(1) Vogliamo dare qui una lista di opere poco note utili allo studio della storia sia della psicologia differenziale, sia della caratterologia dei popoli. Alcune sono del pari utili allo studio del concetto di «ingenium». POSSEVINO, Ant., *Bibliothecae Selectae qua agitur de ratione studiorum*, Roma, 1593 (L. I, c. IV); RICHER (Edm.), *Obstetricia animorum, hoc est brevis et expedita ratio docendi, studendi, conversandi*, Parisiis, 1600 (Cap. IV, § VII); ZARA (Ant.), *Anatomia ingeniorum et scientiarum*, Venetiis, 1615; CORTIVO (Franc.), *De ingenii cultu*, Venetiis, 1617; BESOLDUS (Chr.), *De natura populorum pro loci positus*, Tubingae, 1619; TÜNTZEL (W. E.), *Oratio de ingeni humani*

La psicologia comparata dei popoli, poi, altro motivo fondamentale della operetta kantiana, ha precedenti non meno illustri. Quanto a K. stesso, se ne è occupato il MOOG (1916). Tra i Greci, se ne era occupato soprattutto lo PSEUDO POLEMO (DE BRUYNE, 1953, pgg. 88-89). CUSANO, ad esempio, aveva ripreso ampiamente il tema, notando che i nordici non hanno doti metafisiche nè poetiche (DE GANDILLAC, 1941, pg. 33). BODIN, MONTAIGNE in Francia, HALL, OVERBURY in Inghilterra (cfr. COLLIGNON, 1905-06, pg. 69) avevano ampiamente trattato questo tema. Giungiamo all'opera rimasta classica in materia, l'*Icon Animorum* del BARCLAY, in cui si afferma: « Saecula pene singula genium habere, diversumque a ceteris. Esse praeterea cuilibet regioni proprium spiritum, qui animas indigenarum, in certa studia et mores quodammodo adiget » (Cap. II).

È noto come il tema del *génie du peuple* fosse diffuso nell'intero XVIII secolo (basti vedere il capitolo su VOLTAIRE della Storia della Storiografia del FUETER, Lb. II, B 1), ed è chiaro come un simile atteggiamento implicasse l'interesse per le diverse caratteristiche delle nazioni. Basti pensare alle discussioni, in Germania tra il '60 e il '70, sullo scritto dello pseudo ARNAULD al principe LOBKOWITZ (cfr. SCHLAPP, 1901, pg. 225). In Inghilterra sia SPENCE (cfr. TONELLI, 1955 (a), cap. su SPENCE) che HUME (*Essays*, ed. BLACKENDTAIT, 1826, III, pg. 236), e il primo proprio a proposito di questioni estetiche, se ne erano ad esempio occupati. In Inghilterra poi la dottrina della relatività del gusto, che, iniziatasi con MANDEVILLE (cfr. TONELLI, 1955 [a], cap. su MANDEVILLE), si andava diffondendo specialmente presso gli associazionisti, non faceva che invogliare a simili considerazioni differenziali per giustificare i diversi gusti dei popoli (Vedere specialmente MILLER, 1913).

Tra gli estetici continentali DUBOS (1715) aveva accennato alle diversità dei talenti nei diversi paesi e tempi, spiegandole con le diverse condizioni storiche, morali e fisiche, come il clima ecc. (VON STEIN, 1886,

---

varietate, Wittembergae, 1629 (menziona la *pulcritudo ingenii*); NEUHUS (Edo.), *Theatrum ingenii humani, sive de cognoscenda hominum indole et secretis animi moribus*, Amstelodami, 1633; COMENIUS, I. *De cultura ingeniorum*. in: « Primitiae laborum scholasticorum in illustri patakino Gymnasio », 1650-51; BUDDEUS, (J. F.), *Dissertatio moralis de cultura ingenii*, Halae Magd., 1699; FIRMIANUS (Pet.), *Genius saeculi*, Parisiis, 1663; MORHOF (D.), *Polystoria Litterarum*, Lubecae, 1708, 2 Voll. (L. II, Cap. I); STIELER (H. D.), *De varietate ingeniorum*, Witembergae, 1710 (inizia parlando del mito di Prometeo); WEIGMANN, *De ingenio ad philosophiam nato*, Jenae, 1721.

Non siamo riusciti a rintracciare i seguenti: WALCH, *Gedancken vom philosophischen Naturell*; LANGE, *Protheoria eruditionis humanae universalis* (Il Cap. VI, quaest. XL, pg. 105 deve contenere elementi interessanti); e l'anonimo del *Germania milite destituta et litteratis sua ceu mole laborans*, cfr. GROSCHUFT, *Novae librorum rarium collectiones*, pg. 283.

pgg. 241-42; Dubos [1719] ed. 1755, II, pg. 241 sgg.). Voltaire discute i «différents goûts des peuples» ([1732] Oeuvres, VIII, pg. 304 sg). André (1741, pgg. 174-75) spiega con lo spirito delle nazioni la loro tipologia estetica. E Baumgarten (1750-58) aveva attribuito il sublime ai tedeschi, e il grazioso ai francesi (von Stein, 1886, pg. 349). Del pari Muralt aveva, nel 1725, sviluppato il tema nelle sue *Lettres sur les Anglois et sur les Français*, e Mendelssohn iniziava i *Briefe* del '55 proprio con considerazioni di questo genere. Da Montesquieu a Herder si può dire che l'interesse in materia non abbia mai languito (cfr. Rouché, 1940, pg. 23). Il Feder (1785[2]) dedicava un intero volume (il II) all'influsso del clima sui diversi caratteri degli uomini e sui loro costumi.

Ma la fonte di gran lunga più importante delle dottrine kantiane è senza dubbio lo *Essay Critique et philosophique sur le Goust* del già menzionato Cartaud de la Vilate (Amsterdam, 1737), che sotto questo titolo sviluppa un'ampia storia del gusto, della moralità e dei costumi dell'antichità fino ai suoi tempi, volta a mettere in rilievo le caratteristiche dei vari popoli ed epoche. Basterà darne qualche estratto per notare la impressionante analogia con la mentalità delle *Beobachtungen*.

[169] [*Il Sibarita*:] Un si grand penchant pour la volupté lui donnoit un caractère tendre et délicat, mais le disposait mal aux sentiments sublimes... (pg. 57).

[170] Un stile tendre et passionné fait sur une ame Septentrionale l'impression que le langage mistique des dévots, fait sur un homme occupé par les plaisirs (pg. 165).

[171] La mélancholie est un vice du sang qu'il faut plaindre comme malheureuse, et qu'il ne faut pas blâmer comme une suite de bizareries de la nature. Elle a ses favoris comme ses victimes (pg. 169).

[172] Un caractère impétueux languit sur un stile trop analisé (pg. 170).

[173] Les maximes de la chevalerie monterent l'Espagne sur le ton d'une galanterie sérieuse, qui, dans la suite fit une espèce de héros de chaque soupirant (pg. 174).

[174] L'étude de la Cabale, qu'inspire le commerce des Juifs et des arabes fut une nouvelle machine pour le pompeux. Elle ne porta pas les Espagnols à des entreprises aussi hazardeuses que la Chevalerie; mais elle fit faire à leur imagination des écarts qui n'étoient pás plus sages (pg. 175).

[175] Je préfererois le ton farouche d'un Anglois à l'extérieur emmielé d'un Italien, le jeu de ses passions est marqué et on en est rarement le dupe lors même qu'on en est la victime. Tous ses transport éclatent... (pg. 180).

[176] Le goût de la franchise Stoïque est soutenu en Angleterre par la liberté de médire impunément de la Religion e du Prince... (pg. 181).

Quanto abbiamo citato basta a mostrare come K. non fosse certo il primo a trattare della tipologia estetica delle nazioni, e come in Cartaud si trovassero anche ampi accenni di tipologia estetica individuale.

Sarebbe però necessario raccogliere e paragonare tutte le fonti di K. in proposito, per stabilire esattamente quanto egli potesse, nei particolari, essere originale, e quale impronta personale egli avesse dato all'insieme. Ma questo esce dai limiti della nostra ricerca (1).

---

(1) Di passaggio, non vogliamo rinunciare ad accennare all'interesse di questo tipo di fonti (Trattati di antropologia, ricordi di viaggio ecc.) per un altro ordine di ricerche, cioè per la *Völkerpsychologie* contemporanea, branca purtroppo oggi molto negletta della psicologia comparata. Infatti sarebbe interessante poter precisare, in base a fonti di questo genere, la evoluzione del carattere dei popoli attraverso i secoli; cosa utilissima anche alla *Kulturgeschichte*; forse i *Kulturhistoriker* sono gli unici finora ad essersene occupati abbastanza seriamente, ma in generale senza una congrua preparazione psicologica. Naturalmente bisognerebbe all'uopo sottoporre il materiale ad un doppio vaglio critico,

I) *a*) se l'autore abbia realmente vissuto nei paesi stranieri che caratterizza, e fin dove li abbia conosciuti; *b*) se invece abbia conosciuto stranieri nel proprio paese, e di che gruppo sociale; *c*) se traduca puramente in termini psicologici un'impressione ricevuta da prodotti importati della c u l t u r a di quei paesi; *d*) se non faccia che ripetere l'opinione in materia di altri antropologi; *e*) se non faccia che esprimere un'opinione o pregiudizio corrente del suo gruppo in senso lato, a proposito di un gruppo estraneo.

II) E, anche in base a quanto nel comma I), accertare *a*) se l'impressione che egli esprime riguardi il popolo straniero in senso lato, cioè se corrisponda a un reale carattere nazionale ivi diffuso; *b*) o se rifletta una moda culturale che ha prediletto e sviluppato una certa struttura psicologica, come l'atteggiamento « geniale » del '700 inglese, e fin dove questa moda sia puro vezzo letterario, ovvero abbia realmente inciso sul carattere della nazione o almeno di un gruppo sociale. Chi scrive non si nasconde la difficoltà di una simile analisi, tanto più che le fonti stesse, anche derivanti da prolungata esperienza personale in loco, sono altamente soggettive, come tutte le opinioni che uno straniero si fa della nazione che lo ospita; e che tale opinione stessa non è in nessun caso, anche premessa la sua soggettività, espressione di una valutazione influenzata dalle contingenze, ma espressa in un'unità di misura a valore fisso, perchè la stessa unità di misura è dipendente evidentemente dal carattere psicologico di colui che esprime il giudizio, e non è quindi che una relazione instabile tra due termini, ove gli ultimi sono entrambi relativi e la prima è oltracciò alquanto contingente rispetto ad essi.

Altra cosa interessantissima sarebbe studiare comparativamente l'opinione di tali autori sui loro propri popoli, il cui senso è ancora più difficile da fissare esattamente. L'insieme sarebbe di grande interesse anche in sede di psicologia sociale per lo studio dei pregiudizi nazionali. Tra le fonti che abbiamo esaminato, CARTAUD esprime un'opinione sugli inglesi che è certo ben diversa da quella oggi comunemente accettata; e del pari riguardo, ad esempio, agli Italiani. La caratterizzazione degli inglesi di CARTAUD trova eco nel MENDELSSOHN dei *Briefe* (1755, introduzione), ove il tipo dell'inglese è quello dello *Schwärmer*; mentre K. descrive invece il carattere inglese in termini non troppo distanti da quelli volgarmente correnti oggi (II, 247-48) (Bisognerebbe tra l'altro potere accertare che essi si riferiscano ad inglesi e non a scozzesi; è più che probabile che uno HUME o un BOSWELL non venissero distinti sul continente dai sudditi di Sua Maestà nati a sud del Border). Si noti che K. viveva in stretto contatto personale con l'ambiente mercantile inglese di Königsberg,

VIII. – CONCLUSIONE

§ 62. Abbiamo così esaurito l'analisi particolareggiata di quegli elementi delle *Beobachtungen* che ci interessavano. Si tratta ora di tentarne una valutazione d'insieme, sia combinando i risultati, che riimmergendo quei tratti, che abbiamo sottolineato e di cui ci siamo in special modo interessati, nell'insieme dell'opera: non tanto per tentare una valutazione totale di quest'ultima (che sarebbe possibile solo studiandone anche gli aspetti morali ed antropologici più di quanto non sia stato finora fatto), quanto per sottrarci a quell'illusione ottica causata dall'appuntare l'attenzione principalmente su uno dei molti aspetti di un'opera, col che si rischia di deformarne l'interpretazione sopraordinandolo agli altri.

Torniamo anzitutto in breve sui problemi impostati nel § 35. A): Abbiamo tentato, nel § 58, di chiarire questo punto, nel senso che l'assenza delle inclinazioni delle fonti di piacere sarebbe una omissione forse dipendente dalla loro stretta parentela col sentimento del bello e del sublime; e che l'assenza del senso morale può già accennare ad una indipendenza della morale da fattori edonistici. *B*): K. non si pronuncia chiaramente quanto alla universalità del gusto. È però probabile, data l'opinione dei suoi principali ispiratori, quali HUTCHESON e HUME, che lo ritenesse universale; opinione conciliabile del resto con le differenze (accidentali) tra i gusti dei popoli. Non sembra infatti che egli avesse rapporti, almeno allora, coi primi relativisti in estetica, quali MANDEVILLE e HARTLEY. *C*): Abbiamo visto come l'ambiente giustificasse e chiarisse pienamente l'unità dei vari elementi della sua *imagery* (§ 52). *D*): Possiamo immaginare che K. aderisse più o meno alla spiegazione psicologica dell'effetto del sublime, data da MENDELSSOHN (cfr. cit. [90]), e, quanto al bello, potesse allearsi alle teorie psicologiche di HOGART (v. § 49 e MIRABENT, 1927, cap. su HOGART), o, se le conosceva in quel tempo, di BURKE e GERARD, ovvero dividere il dubbio di HUME (cit. [106] e [161]). MENDELSSOHN aveva tentato (*Briefe*, V) una distinzione della bellezza dalla perfezione in quanto la prima fosse *Einheit* e la seconda *Einhelligkeit* nella molteplicità. K. pare però che non se ne curi, in quanto chiama la bellezza morale (che doveva essere più prossima alla perfezione della da lei diversa bellezza semplice) *Einheit* nella molteplicità (II, 227).

---

molto colto e intellettualmente molto vivo; gruppo perciò molto parzialmente rappresentativo della nazione, e il cui comportamento era per di più influenzato dall'adattamento a un ambiente straniero. È evidente che, per scopi scientifici attuali, bisognerebbe reinterpretare gli elementi criticamente accertati, ma espressi nella mentalità psicologica di or sono due secoli, in base agli attuali concetti della psicologia della *personality*.

Che egli avesse abbandonato le posizioni dei wolffiani e degli shaftesburiani in proposito, è chiaro sia per la distinzione tra bellezza e bellezza morale (ove quest'ultima è espressa appunto con la formula tradizionale di costoro) sia per quanto vedemmo nel § 58 a proposito del piacere della scienza. Tale impressione diverrà certezza allorchè K. esprimerà, nelle *Bemerkungen*, le sue opinioni in materia (cfr. § 69). Il fatto che le *Beobachtungen* non si pronuncino su questi argomenti, non vuol dire necessariamente che K. non avesse opinioni in proposito, ma dipende probabilmente dal semplice fatto che le *Beobachtungen* non sono uno scritto a tono speculativo. L'atteggiamento antimetafisico e la spiegazione puramente psicologica venivano ormai a dominare nell'ambiente inglese, anzi proprio coi toni fisiologicizzanti che il K. delle *Bemerkungen* non può avere ripreso che da BURKE; il quale sviluppa un'ampia teoria in materia, nell'ultima parte della *Enquiry*; che si può compendiare in questa frase:

[177] ... beauty is, for the greatest part, some quality in bodies, acting mechanically upon the human mind by the intervention of the senses (Pt. III, Sect. XII).

E, per il resto, dipende dall'associazione. Anche HOME ripudiava praticamente ogni spiegazione metafisica per giovarsi di principi psicologici; e una tale tendenza si accentuava ancor di più, più tardi, anche se più spesso tradotta nel linguaggio dell'estetica della scuola del *common sense*. MANDEVILLE e HARTLEY erano stati gli iniziatori di un simile atteggiamento; ma anche presso lo stesso HUTCHESON, ad esempio, non ne mancavano le premesse. Una simile posizione si affermerà poi in Germania con MENDELSSOHN e con l'estetica dei filosofi popolari, mentre MENGS nel '62 è ancora sul piano della bellezza morale e metafisica, e anche WINCKELMANN non ne è lontano. Comunque K. non è, sia ben chiaro, interessato, nelle *Beobachtungen*, a tali problemi. Egli è volto a quello che oggi si chiamerebbe il lato puramente fenomenologico degli oggetti studiati. Anche la struttura metafisica della bellezza morale è menzionata solo di passaggio.

E): Vedi *A*). *F*): Vedi §§ 48 e 49.

Inoltre abbiamo visto che: 1) Le dottrine di K. sul sublime dipendono principalmente dalla recensione a BURKE e da MENDELSSOHN, con ulteriori suggestioni dell'ambiente filosofico inglese e letterario tedesco. K. ha il merito di mettersi, dopo MENDELSSOHN, alla testa della nuova teoria in Germania; è peraltro scarsamente originale, salvo in qualche carattere dell'insieme, per cui riesce a sintetizzare in un quadro organico la mentalità d'avanguardia col portato della più vecchia estetica tedesca e in particolare il MENDELSSOHN del '61 con quello del '58 (§§ 41 e 42).

2) Quanto alle dottrine concernenti il bello, K. è, in generale, all'altezza dei tempi, di nuovo con simpatie speciali sia per gli inglesi che

per MENDELSSOHN. Notevole è però il fatto che egli abbia ormai ripudiato l'estetica metafisica dei wolffiani, e degli shaftesburiani. Ma è dubbio quale sia la sua nuova posizione: certamente una forma di psicologismo, ma alla HOGART, alla BURKE o alla HUME? Comunque la impostazione dell'*altro* tipo di bellezza, quello morale, resta tradizionalmente shaftesburiano. Suo particolare merito è di avere introdotto, dopo WIELAND, in Germania la dottrina dei vari tipi di bellezza umana, tratta da SHAFTESBURY e HUME, e di avere opposto alla grazia morale shaftesburiana quella fisica di HOGART (§ 52). E insieme, come già dicemmo, di avere implicitamente proseguito in senso probabilmente inglese la tendenza, già baumgarteniana e mendelssohniana, verso la soggettività della bellezza.

3) In morale, K. introduce per primo in Germania la mentalità di ROUSSEAU e la mentalità e le precise dottrine di SHAFTESBURY e HUTCHESON, invero con poche o nessuna innovazione, salvo il particolare accento posto sulla connessione tra estetica e morale, e insieme la distinzione tra sfera estetica e sfera morale, e della attribuzione della vera virtù al sublime (§ 57). E sopratutto forse il non edonismo morale (§ 58).

4) La sua distinzione delle fonti di piacere non è particolarmente nuova (salvo che per l'esclusione della morale) (§ 58).

5) Il suo concetto di gusto è poco elaborato e dipendente del tutto dall'ambiente, con accentuata influenza degli shaftesburiani (§ 60) coraggiosamente introdotta in Germania.

6) Un notevolissimo interesse dell'opera consiste nell'applicazione dei concetti di bello e di sublime alla tipologia e alla *Völkerpsychologie* dell'epoca, nuova ed originale nel suo ampio sviluppo.

§ 63. Nella prima, brevissima sezione delle *Beobachtungen* K. afferma recisamente la soggettività del piacere, ed elenca rapidamente i caratteri degli oggetti che suscitano i sentimenti del bello e del sublime. Distinzioni brevemente enunciate, senza alcun tentativo di approfondimento psicologico o di dimostrazione razionale; quasi solo un elenco ragionato della *imagery* — ma esclusa quella concernente le facoltà dell'animo e gli elementi morali — e di qualche caratteristica superficiale del suo effetto. Si tratta di chiarire semplicemente e nel più breve spazio possibile dei concetti non originali, per quanto non ovvii nella Germania di allora, da applicarsi poi al resto della ricerca. E in tale applicazione si appunta tutto l'interesse.

Le altre tre sezioni sono di lunghezza press'a poco uguale; ciascuna è più che il triplo della prima.

La seconda applica i concetti di bello e sublime alle facoltà dell'animo; in essa si sviluppa il rapporto tra vera virtù e inclinazioni sociali, e la tipologia estetica dei quattro temperamenti. Il primo e il terzo

di questi argomenti sono assai originali, e ampliano e sviluppano molto gli accenni rintracciabili nell'ambiente; il secondo rappresenta una nuova e coraggiosa introduzione in Germania della morale shaftesburiana.

La terza sezione rappresenta una assai originale trattazione della tipologia estetica e dell'antropologia psicologica dei sessi. K. vi introduce inoltre la teoria shaftesburiana dei diversi tipi di bellezza, che culminano con la bellezza morale, nuova anch'essa in Germania.

La quarta finalmente sviluppa ampliamente, per la prima volta nel mondo tedesco, la tipologia estetica delle nazioni, sulle orme di CARTAUD DE LA VILATE. Ne risulta quindi anzitutto che l'interesse dell'opera si appunta in realtà sugli elementi antropologici e, in secondo luogo, morali, a proposito dei quali l'autore mostra notevole originalità e spirito d'avanguardia; gli elementi più esclusivamente estetici, che per noi sono stati, a causa dell'indirizzo di questa ricerca, oggetto di principale interesse, sono per K. solo una premessa e una generale impostazione che egli liquida in breve, sia nella prima sez., che negli ulteriori rapidi accenni, preoccupandosi non di portare un contributo personale a tali problemi, ma solo di basarsi su di una sintesi aggiornata delle opinioni del tempo in materia. Il che spiega anche come egli rifugga da qualunque reale approfondimento del meccanismo psicologico, e la sua scarsa originalità in questo aspetto dell'operetta.

Ciò premesso, ci rendiamo conto che i vari elementi estetici che abbiamo studiato specialmente sono invero utilissimi a testimoniare le opinioni di K. in tale epoca a quel proposito, ma come tali opinioni non siano ancora oggetto di un costruttivo interesse specifico, e siano solo il risultato di una informazione, intelligente e attiva invero, ma a cui K. fu spinto da interessi alquanto diversi, cioè anzitutto antropologici e poi morali.

Comunque, originale in generale è senza dubbio l'idea di fare oggetto di un'ampia ricerca speciale l'applicazione della mentalità estetica a lui contemporanea, come principio ordinatore, al materiale della antropologia; e originale nell'ambiente tedesco è il fare lo stesso nei riguardi della morale. Anche gli altri grandi tratti, cioè la soggettività del sentimento, il sublime come opposto al bello e la non obbiettività di entrambi, il senso morale, e la purezza della virtù sono altrettante dottrine d'avanguardia in Germania, con le quali K. si pone alla testa del movimento antiwolffiano e antiscolastico in generale, in parte sulle orme di MENDELSSOHN, in parte sopravanzandolo decisamente, aiutato forse da CRUSIUS (cfr. § III).

§ 64. Fonte di ispirazione delle *Beobachtungen* è anzitutto, come notammo nei §§ 25-28, un interesse sociale, per non dire salottiero, per il quale K. si volge, sia per inclinazione propria che per compiacere alle curiosità del suo ambiente, ad una descrizione e classificazione di ciò che

fonda appunto il gusto della vita sociale, cioè i rapporti col bel sesso, e i caratteri delle persone sia come singoli individui, che come membri di diverse nazioni (si ricordi il tono internazionale dell'ambiente della Königsberg mercantile e diplomatica). È appunto notevole come K. caratterizzi quasi tutti i popoli d'Europa, ad eccezione dei russi e dei polacchi, cioè proprio dei due popoli stranieri coi quali i tedeschi di Königsberg avevano i maggiori contatti. Una buona prudenza, dettata dalle varie tensioni nazionali e internazionali (si pensi solo all'occupazione russa di Königsberg) gli avrà consigliato il silenzio (1).

Un'ulteriore fonte di ispirazione, apparentata con la prima ma più specificamente intellettuale, è la reazione alla mentalità dei *Schulfüchse*, l'accento posto sul sentimento, sulla soggettività, e l'esigenza rousseauiana, che poteva essere sinceramente sentita, di una morale insieme più spontanea e più pura (2). Nonchè la ricerca dell'empirico come tale, l'esposizione dell'accidentale non razionalizzato, la vasta curiosità psicologica. Dalle fonti di ispirazione vorremmo invece escludere sia un interesse reale per le cose dell'arte (almeno nel senso in cui noi l'intendiamo oggi), della musica e della letteratura, per la quale l'interesse di K. era al massimo mediocre (cfr. § 27); sia per la contemplazione della natura. La *imagery* naturale si restringe praticamente ai limiti della prima sezione introduttiva, non esce dalla tradizione estetica e letteraria del tempo, ed è sbrigata con poche formule convenzionali. Il sublime cielo stellato, cui K. si richiamerà pateticamente anche più tardi, e sopratutto in un famoso luogo della *Kr. d. prakt. Vern.*, non è che una frase fatta molto in voga al tempo della *Beobachtungen*. La *imagery* naturale non è quindi che un omaggio culturale all'influsso di Rousseau, e dei teorici del bello e sopratutto del sublime. Nulla fa pensare ad una sentita esperienza originale di K. in materia [cfr. § 42 *e*) e § 52 *d* 1)].

E, tutto compreso, vorremmo anche escludere degli interessi teoretici veri e propri (salvo che per la morale): abbiamo visto come l'inquadramento estetico e psicologico non sia che una scarna base, un semplice principio di schematizzazione, del materiale empirico. E a tale inquadramento K. dedica piuttosto una attività di aggiornato ma tepido sintetizzatore, che di interessato ricercatore originale. Perciò ci sembra poco appropriato un raffronto, come p. es. in Campo (1953, pgg. 402-03), con la *Krit. d. Urt.*

Quanto alle dottrine estetiche e morali specifiche, abbiamo visto come esse derivino da due correnti fondamentali: da un lato l'estetica

---

(1) I Polacchi compariranno di sfuggita nelle *Bemerkungen* (XX, pg. 115).
(2) Le *Bemerkungen* confermeranno questa impressione: cfr. Campo, 1953, pgg. 408-09.

moraleggiante e metafisica degli shaftesburiani, dall'altro la teoria del bello e del sublime della estetica psicologica inglese (almeno HOGART e BURKE) e di MENDELSSOHN. In questo senso l'estetica dei wolffiani è decisamente sorpassata nel suo aspetto metafisico, e quel tanto di essa che ne resta è ciò che si accorda con gli shaftesburiani. In estetica vera e propria, poi, entrambi cedono ormai il posto alla corrente psicologica. Comunque, nel quadro finale che abbiamo ora schizzato, ci siamo astenuti dal ricordare molte pur interessanti sfumature o *arrière pensées* delle dottrine estetiche che abbiamo riscontrato o supposto nelle *Beobachtungen*, e che ci saranno utilissime per comprendere il corso della estetica posteriore di K.: appunto per dare loro chiaramente il posto che esse avevano nel '63, cioè semplicemente di sfumature o di *arrière pensées*. Ci richiameremo a suo luogo direttamente alla analisi dettagliata da noi fatta dei motivi delle *Beobachtungen* allorchè ci sarà utile ricordarle.

IX. – LE « BEMERKUNGEN »

§ 65. Le conclusioni che siamo venuti formulando non sono in generale che rafforzate se esaminiamo le cosiddette *Bemerkungen zu den Beobachtungen*, o aggiunte manoscritte di K. al suo *Handexemplar* dell'operetta, pubblicata per la prima volta criticamente e per intero nello XX[en] *Bd.* della *Preuss. Ak. Ausg.* È stato stabilito che tali note risalgono — almeno nella stragrande maggioranza — agli anni 1764 e 1765 (XX, pg. 472, e XIV, pg. XXXVII). È stato supposto che K. avesse raccolto tali osservazioni in vista di una seconda edizione dell'operetta. La seconda edizione uscì però nel 1766 immutata. Il LEHMANN pensa che ciò sia dovuto al fatto che K. già nel '65 « die Inadäquanz der 'Beobachtungen' zu seiner *Lebensauffassung* empfand » (XX, 473), onde, nella necessità editoriale di una ristampa, preferì riprodurre il testo originale senza rimettervi le mani. Riflessione senz'altro verosimile, che però si può accompagnare a quest'altra: che, essendo il testo delle *Bemerkungen* più del doppio in volume di quello delle *Beobachtungen*, introdurre in quest'ultimo anche una parte del primo gli avrebbe tolto quel carattere di spigliatezza e di facile maneggiabilità, essenziale dato il pubblico cui esso si dirigeva. Inoltre, non è affatto da escludere che K. avesse fatto tali aggiunte soltanto per uso personale, cioè per notare una serie di osservazioni buone per le sue eleganti disc[e]ttazioni orali in società, come usava prepararsi appunto per le lezioni un[i]versitarie; o prevedendo di dovere in seguito tenere corsi universitari [di] psicologia empirica.

Abbiam[o] detto che le *Bemerkungen* confermano l'impressione fattaci dalle *Beoba[cht]ungen*: anzitutto quanto alla ripartizione dei motivi. La

stragrande maggioranza di esse accenna o sviluppa temi di antropologia; alcune insistono su questioni di morale (di questo aspetto delle *Bemerkungen* si è occupato il Campo, 1953, pgg. 404 sgg.); pochissime su argomenti di estetica o all'estetica connessi; e finalmente alcune, fatto abbastanza inesplicabile, concernono questioni di fisica. Noi ci occuperemo quasi esclusivamente degli accenni estetici.

§ 66. Sentimento, piacere: Un *feines Gefühl* viene opposto al *grobes Gefühl*, e viene detto *idealisch* (XX, 52). Altrove tale sentimento ideale si identifica con quello per il bello ed il sublime (XX, 18). Ma anche il sentimento morale è un *idealisches Gefühl* (XX, 151).

I piaceri del gusto sono *idealische Vergnügen* (XX, 124). Ma tali *idealische Vergnügen* vanno oltre, e sembrano comprendere anche, a quanto si intravede in una lista molto confusa (XX, 100), quelli delle inclinazioni, come *Ehrbegierde* ecc. Compare anche il valore della natura umana. Altrove (XX, 144) si incontra una discussione sulla struttura psicologica del piacere simpatetico. Sembra che esso dipenda dalla possibilità della applicazione della nostra *Kraft* a promuovere il bene altrui, non da una compiacenza diretta di tal bene (sarebbe quindi uno di quelli che K. più tardi definirà « piaceri di attività »). E in altro luogo si trova una analisi dei sensi, in quanto siano atti ad offrire piaceri ideali (o *moralisch*, che in questo caso significa solo « spirituali », all'inglese o alla francese) oltre che naturali. Prevalgono naturalmente vista e udito (XX, 126).

Una distinzione fondamentale è poi introdotta, a proposito del sentimento.

[178] Die Fahigkeit der Lust u. unlust is überhaupt das Gefühl. Fühllosigkeit

Die Fahigkeit der Lust und unlust in Dingen die nicht zu Bedürfnissen gehören Geschmak. Dieser ist der derbe Geschmak in so fern er den Bedürfnissen nahe ist und der feine ist der wahre Geschmak in demjenigen was weit von den Bedürfnissen entfernet ist.

In so fern die Krafte der Seele nicht blos leidend sondern thätig u. dichtend seyn müssen so heisst der Geschmak geistig u. idealisch (wenn das vornehmste Gefühl nicht durch die äussere Empfindung sondern dasjenige was man dazu dichtet gerührt wird).

Das Gefühl in ansehung der Sittlichkeit bleibt entweder blos an den Bedürfnissen d. i. schuldigkeit oder gehet weiter in letzten falle ist es Sentiment (XX, 117).

Dal che si deduce 1) che il *derber Geschmack* delle *Beobachtungen* non è da identificarsi col puro piacere dei sensi; 2) che in estetica (e anche in morale, come si vedrà dalla citazione seguente) il sentimento è uno *stato* attivo dell'animo. Dottrina d'importanza fondamentale se si

pensa che essa si svilupperà poi in quella del giuoco armonico delle facoltà conoscitive nella *Krit. d. Urt.*

Si tratta in effetti della vecchia teoria cartesiana (1) dell'aumento della nostra autocoscienza attraverso la aumentata a t t i v i t à psichica come fonte di piacere, ripresa poi da DUBOS (1719), per cui il piacere estetico agisce come un' a t t i v i t à che caccia la noia (BÄUMLER, 1923, pg. 119; WOLF, 1923, pg. 51):

[179] L'âme a des besoins comme le corps; et l'un des plus grand besoins de l'homme, est celui d'avoir l'esprit occupé. L'ennui qui suit bien-tôt l'inaction de l'âme est un mal si douloureux pour l'homme, qu'il entreprend souvent les travaux les plus pénibles afin de s'épargner la peine d'en être tourmenté ([1719] 1755, I, pg. 6).

Lo stesso ricorre in BREITINGER (*Kritische Dichtkunst*, 1740, II, 399), per cui l'imitazione della natura eccita le passioni mettendo l'animo in uno stato di attività che trae dalla disgustosa inerzia. Anche per MENDELSSOHN l'intuizione estetica costituirà una *erhöte Vorstellungsthätigkeit der Seele* (SOMMER, 1892, pg. 135) e tale dottrina ricomparirà più tardi in SULZER (ibid., pg. 200) e in altri, come vedremo in seguito. In K. invero finora tale attività non significa che moto del sistema nervoso. Che la cosa si applichi anche al sentimento morale, dipende dalla libertà che, come vedremo meglio nei §§ 67 e 68, si fonda in senso non lontano da quello della attiva «riflessione» di SHAFTESBURY (cfr. § 55), che subordina gli impulsi al principio del bene universale, e si inquadra nella tendenza verso una morale non edonistico-sentimentale. Si incontra finalmente un passo estremamente interessante:

[180] Das Gefühl der Lust u. unlust is entweder über das wogegen wir leidend seyn oder über uns selbst als ein thätig *principium* durch Freiheit vor dem Guten u. Bösen. Das letztere ist das moralische Gefühl Das vergangene physische Böse erfreut uns aber das moralische betrübt uns und es ist eine gantz andre Art Freude über das Gute was uns zufällt und das was wir thun (XX, 145).

Poco prima si legge:

[181] Wir haben vergnügen an gewissen von unseren Vollkommenheiten aber weit mehr wenn wir selbst die Ursache seyn. Am allermeisten wenn wir die frey wirkende Ursache seyn. Der freien Willkühr alles zu *subordiniren* ist die Grösseste Vollkommenheit. Und die Vollkommenheit der freyen Willkühr als einer Ursache der Möglichkeit ist weit grosser als alle andere Ursachen des guten wenn sie gleich die Wirklichkeit hervorbrächten (XX, pgg. 144-45).

---

(1) Che del resto è ben più antica di CARTESIO. Basti pensare a quanto la cit. [304] attesta a proposito di TOMMASO D'AQUINO.

§ 67. Cercando di valutare questo materiale, lasciamo anzitutto da parte il termine *idealisch*, sulla cui origine indagheremo meglio in altra sede. Per il resto, ci si scopre chiaramente un tentativo di revisione proprio di quella parte delle dottrine delle *Beobachtungen*, che avevano trovato meno congrua. Ormai si riconosce che anche le inclinazioni sono fonte specifica di un piacere di tipo superiore, ma anche il senso morale è qui fonte di un piacere. Troviamo però in qualche modo giustificata la sua assenza dalla previa tripartizione delle fonti di piacere: esso procura un godimento di una *ganz anderen Art*. Quale?

Il secondo passo riportato, accentuando la libertà dell'arbitrio, suggerisce che prima intervenga la ottima decisione morale, e che quindi dal bene scelto liberamente derivi piacere; non che si decida esser buono ciò che desta in noi passivamente piacere morale. Si tratterebbe di una struttura quale si afferma già nell'HUTCHESON del *System of Moral Philosophy* (1755) in cui, ad un senso morale visto edonisticamente, si sovrappone la dottrina di una facoltà di decisione morale come *conscientia antecedens* che precede il *moral feeling* come *conscientia subsequens* (cfr. SCOTT, 1900, cap. XI, Pt. I). Il problema è accennato anche da HUME nel *Treatise* (1739), che però probabilmente K. non conosceva (v. GROOS, 1901). Egli scrive:

[182] We do not infer a character to be virtuous, because it pleases: but in feeling that it pleases. But in feeling that it pleases after such a particular manner, we in effect feel that it is virtuous (*Treatise*, ed. GREEN and GROSE, London, 1874, II, pg. 247).

Anche il fondamento attivo del sentimento morale, che si incontra nella cit. [180], invita alla stessa conclusione.

Poco oltre si legge:

[183] Sensus internus voluptatis et taedii est prior appetitione et aversatione quia receptivitas gaudendi aut aversandi subjecto inest quamquam adhuc objecti hujus sensus ignarus sit ut ignoti nulla est cupido.

Appetitio vel est primitiva vel derivativa prior est varia etiam qua qualitatem.

Sensus internus si allegatur ut principium probandi logicum, legis moralis est qualitas occulta si ut facultas animae cuius ratio ignoratur est phaenomenon. (XX, pg. 147).

Queste frasi sgrammaticate e sibilline potrebbero voler dire che vi sono due tipi di *appetitio*, l'una *derivativa*, che nasce dalla piacevolezza di un oggetto al senso interno, l'altra *primitiva*, che precede tale piacevolezza, ed è propria della morale; perchè, se una piacevolezza soggettiva venisse addotta a fondamento della razionalità della legge morale, essendo

tale fondamento irrazionalizzabile, la legge morale stessa sarebbe arbitraria; la legge morale deve essere perciò fondata su *spekulativische Regeln* (contrariamente a quanto detto nelle *Beobachtungen* [II, 217]). La questione del piacere morale avrebbe quindi condotto ad una revisione delle dottrine delle *Beobachtungen* su questo punto, nel senso della lettera a Herz del 21 Feb. 1772, ove i principi della moralità sono puramente *intellektual*; come già supponemmo nel § 58.

§ 68. Che una revisione del problema da parte di K. abbia avuto luogo tra il '63 e il '70 è certo, ma ciò che resta dubbio è se di questa revisione siano già improntate le *Bemerkungen*. Nel *Nachlass* incontriamo alcuni frammenti, datati tra il '64, e il '68 o '69, in cui la cosa non è ancora chiara. La Rifl. N. 6581 (XIX, 93) afferma che le regole della moralità si presuppongono un senso morale, ma senza che sia chiara la funzione del pur presente intelletto. Il N. 6586 (XIX, 97. Forse anche databile tra il '62 e il '63) afferma pure che « wir sehen in moralischen Dingen durch das *Sentiment* ». Ma il N. 6589 (XIX, 97) reca:

[184] Gut ist etwas, so fern es mit dem Willen zusammenstimmt... nun kan ich einen Willen denken, indem ich von der Anmuth des Wollenden oder auch von dem subject, dem diese Anmuth wiederfährt, abstrahire, also etwas Gutes, ohne auf die Anmuth zu sehen. Doch ist ohne alle Anmuth nichts Gut; aber die bonität besteht in der Beziehung auf den Willen...

Un richiamo finale alla bellezza non lascia dubbi quanto al fatto, che non siamo lontani dalla mentalità delle *Beobachtungen*.

Questo passo (secondo cui si potrebbe interpretare anche la incerta funzione dell'intelletto nel N. 6581) ci mostra come la decisione morale sia fatto razionale; il che non esclude che sia presente anche un sentimento morale, elemento necessario all'eticità dell'azione. Che questo rapporto, così un po' più preciso, resti ancora assai oscuro, non può meravigliare, se si pensa alla oscurità della stessa questione anche nei grandi scritti morali del periodo critico.

L'interpretazione che abbiamo dato della Rifl. N. 6589 non lascia dubbi, se la confrontiamo con altre derivanti al più tardi dal periodo immediatamente successivo ('69-'70, ma che potrebbero anche derivare dal '64-'68 in base ai criteri filologici di datazione). Ad esempio:

[185] Das moralische Gefühl ist kein ursprünglich Gefühl. Es beruhet auf einem nothwendigen innern Gesetzte, sich selber aus einem äusserlichen Standpunkt zu betrachten und zu empfinden (N. 6598, XIX, 103).

Vi si sente l'eco della attiva « oggettivazione delle passioni » di SHAFTESBURY (cfr. § 55). E ancora:

[186] was ohne Beziehung auf ein besonderes Gefühl oder eine besondere Erkentnissfähigkeit eine allgemeine und nothwendige Beziehung aud Glückseeligkeit überhaupt hat, ist gut. (N. 6603, XIX, 105).

Lo stesso nei Nn. 6623, 6626, e 6634 (XIX, 115; 116; 120), nell'ultimo dei quali si polemizza espressamente contro HUTCHESON.

Quale è, poi, il vero principio della moralità?

[187] Die wesentliche Vollkommenheit eines frey handelnden Wesens beruhet darauf, dass diese freiheit der Neigung nicht unterworfen werde oder überhaupt gar keiner Fremden Ursache unterworfen sey.

... die Vollkomenheit eines Subjects nicht darauf beruht, dass es glückselig sey, sondern dass sein Zustand der freiheit subordinirt sey; so auch die allgemein gültige Vollkommenheit, dass die Handlungen unter allgemeinen Gesetzen der Freiheit stehen (N. 6605, XIX, 105-06).

Non è difficile sentire in queste righe un'eco molto precisa del passo sopra riportato delle *Bemerkungen* (cit. [181]). Come pure di qualche passo poco distante da quello (XX, 145). Il che ci conferma nella impressione, che nelle *Bemerkungen* la dottrina del sentimento morale sia già nello stadio, in cui si presenterà intorno al '70; il che, data la cronologia delle Rifl. citate, è del tutto possibile. Questa opinione si avvicina molto alla certezza se ricordiamo un passo dei *Träume eines Geistersehers* ... (scritti appunto nel '65, cfr. II, 501). Nell'atto di determinare la nostra volontà noi sentiamo in noi, scrive K., una *geheime Macht* che ci forza a contrastare spesso la *eigennützige Neigung* per accordare la nostra volontà *mit dem allgemeinen Willen* (II, 334-35).

[188] Will man diese in uns empfundene Nöthigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen das sittliche Gefühl nennen, so redet man davon nur als von einer Erscheinung dessen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die Ursachen desselben auszumachen (II, 335).

Una simile idea è per ora presentata invero in via puramente ipotetica, ma l'ipotesi è considerata molto verisimile, in quanto che:

[189] ... es scheinen in diesem Falle die Unregelmässigkeiten mehrentheils zu verschwinden, die sonst bei dem Widerspruch der moralischen und physischen Verhältnisse der Menschen hier auf der Erde in die Augen fallen (II, 355-36).

Solo in questa azione dello spirituale, *nach pneumatischen Gesetzen*, sul fisico si può giustificare il libero arbitrio, K. aggiunge (II, 336). Ed è facile rendersi conto, che è appunto per questa necessità di preservare la libertà umana come evento metafisico-pneumatico contro il determi-

nismo fisico-piscologico, che K. toglie a quell'evento psicologico che è il sentimento morale il carattere di genuino e primario elemento determinante per abbassarlo a puro fenomeno di una « forza misteriosa ». Si tratta quindi di un sentimento *sui generis*, ed è probabile che fossero state appunto preoccupazioni di questo tipo che avevano portato K., già due anni prima, a non comprenderlo nella lista dei tipi di piacere e dispiacere con cui si aprono le *Beobachtungen*.

Sarà sorprendente vedere come questo problema dei rapporti tra spirituale e fisico riguardo alla libertà del volere si trascinerà sino al 1788, e come il suo acutizzarsi in tale epoca sarà uno degli elementi principali per cui K. sarà spinto a tornare su quelle questioni di estetica, alle quali tale problema si era trovato congiunto, per quanto assai estrinsecamente, proprio alla sua prima origine.

Un ulteriore documento della nuova maniera di considerare il sentimento morale si incontra nella *Dissertatio*:

[190] *Philosophia* igitur *moralis*, quatenus *principia dijudicandi* prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram, quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii protraxit, summo jure reprehenditur Epicurus, una cum neotericis quibusdam, ipsum e longiquo quemadmodum secutis, uti Shaftesbury et asseclae (II, 396).

Avesse il CAMPO tenuto conto di questo materiale, sarebbe forse stato meno incerto riguardo al senso di alcuni passi della *Nachricht*, che, alla luce di questo sviluppo, riescono abbastanza chiari (cfr. CAMPO, 1953, pg. 406).

Per quanto precede, vedere anche BOHATEC, 1938 (pg. 108 sgg.). Noi vi torneremo sopra ampiamente nel capitolo seguente, cfr. §§ 188 sgg.

§ 69. Il Bello e il Sublime. Le note riguardanti l'estetica, per quanto scarsissime, mostrano una certa tendenza a precisare un altro elemento che nelle *Beobachtungen* era stato negletto: quello della struttura psicologica del fenomeno estetico. Si legge anzitutto:

[191] Bey den metaphysischen Anfangsgründen der Aesthetik ist das verschiedene unmoralische Gefühl bey den Anfangsgründen der Sittlichen Welt das verschiedene moralische Gefühl der Menschen nach verschiedenheit des geschlechts des alters der Erziehung u. Regirung der Racen u. Climaten anzumerken (XX, 49-50).

Si sente qui il bisogno di una fondazione dell'estetica, quale non era stata data nelle *Beobachtungen*. Ciò che è singolare è che si parli della necessità di una fondazione metafisica. Come non si tratti però che di un residuo puramente terminologico della più vecchia mentalità,

è dimostrato dal fatto che ciò che si vuol scoprire è appunto il significato della empirica molteplicità accidentale di tali atteggiamenti: qui siamo di fatto in sede di antropologia. E, come dimostrano i passi seguenti, si tratta di approfondire la struttura psicologica di tali fenomeni. Ma non si dimentichi del pari che il gusto delle *Bemerkungen* è chiaramente universale (vedi sotto) malgrado le accidentali diversità: che il ne richiede e giustifica una *Grundlegung*.

Ricorre finalmente il baumgarteniano termine « estetica », che commenteremo più innanzi. Questo passo ci conferma anche apertamente la amoralità dei sentimenti estetici: elemento solo implicito belle *Beobachtungen*.

Gli approfondimenti psicologici del sentimento estetico si dirigono nel senso fisiologico o meglio neurologico dell'ultima parte della *Inquiry* del BURKE (altro argomento in favore di una miglior conoscenza di quell'opera da parte di K.) (1). La bellezza, « indem sie die Nerven nachlässt versetzt sie das Gefühl in sanftere rührung » (XX, 19). Il gusto dipende dalla « Zartheit der Nerven ». L'armonia, in poesia come in pittura, nasce da « Uebereinstimmung des Mannigfaltigen », e segue: « Das sind ruhepunkte vor einiger Nerven »; e ricorre il principio dell'attività (XX, 125). Al bello si appartiene piuttosto la molteplicità, la novità, al sublime la nobile unità — con altri accenni psicologici. Il sublime è inteso piuttosto nel senso dello *Edle*, calmo e semplice (XX, 117-18). È comunque ben chiaro che, si parla qui di unità nella molteplicità, questo non ha nulla a che fare con la formula metafisica che caratterizzava nelle *Beobachtungen* la bellezza morale, ma che si tratta di un processo psicofisiologico.

Si riafferma chiaramente la indipendenza della bellezza dalla utilità (XX, 61 e 133); e compare, in una frase alquanto contorta, la *Einfalt der Natur* in rapporto all'arte (XX, 61).

§ 70. Si incontra anche un altro passaggio di estremo interesse:

[192] Ich werde von allen sagen wovon nur selten ausnahmen sind. Denn nach der Regel der Klugheit geschiet das niemals was so selten geschiet dass man es als einen glüksfall ansehen kan und das ist nach der Regel der Klugheit allgemein wo einige Fälle des Gegentheils nach keiner Regel können gesucht werden. Ich rede vom Geschmak ich nehme also selbst meine Urtheile so dass sie nach der Regel des Geschmaks (*aesthetisch*) allgemein wahr sind ob sie gleich pünktlich nach der Regel der abgemessenen Vernunft (logisch) nur vor einigen gelten (XX, 21).

---

(1) Essi potrebbero derivare però da qualche accenno del SULZER, cfr. *Von dem Bewusstseyn und seinem Einflusse in unsere Urtheile* ([1764], in SULZER, 1782², pg. 216).

L'importanza di questo passo risiede nei seguenti elementi: 1) il gusto è decisamente affermato universale; 2) ma questa universalità non è di ordine logico (non è oggettiva, K. dirà anni dopo, allorchè essa diverrà la ben nota universalità soggettiva della *Krit. d. Urt.*); 3) l'universalità così affermata è simile a quella delle regole della prudenza, cioè di quei principi prammatici che non sono universali, perchè non sono deducibili da leggi naturali, ma che vengono impiegati come se fossero tali per necessità di azione, accontentandosi della loro generale verità empiricamente non contraddetta o poco contraddetta, ma logicamente non dimostrata (1). Questo è di estremo interesse, perchè prelude alla ricomparsa di tali massime della prudenza in entrambe le Introduzioni della *Krit. d. Urt.*

Per ciò che riguarda la non deducibilità logica del gusto, oltre che la sua universalità, basti ricordare quanto chiarito rispetto all'ambiente nel § 59.

Un altro passo riprende la indipendenza del gusto dalla funzionalità (come diremmo oggi) e dalla stretta aderenza alla natura, come imitazione utilmente riproduttrice (ritratto), che si trovano accoppiate in modo caratteristico:

[193] Der Geschmak hängt also immer an demjenigen was eigentlich keine Nothdurf ist. Daraus folgt dass wenn in der Mahlerei die Aehnlichkeit mit der Natur die Ordnung ist z. E. *naturalien, portraite* wohl diese Natur müsse getroffen werden im übrigen machen idealische Vergnügen das vornehmste aus. Die Natur ist nicht zu unsrem Vergnügen gut gnug. Es kommt dazu unsre Weichlichkeit und Zartheit der Organen ja unsre Einbildungskraft. Daher kann die Mahlerei gantz wohl von der Natur abweichen wie *poesie* u. theatralische Handlung (XX, 124-25).

Allorchè studieremo la genesi del concetto di « ideale » nell'arte, vedremo come queste dottrine siano vicine a quelle che ne seguono i primi sviluppi presso TEN KATE (1728): l'espressione di idee attraverso l'oggetto artistico comincia ad affermarsi come fonte di piacere, accanto a quello derivato dalla imitazione. Qui, però, tale piacere ideale ha una ben chiara impronta sensista (più sottili elementi che si aggiungono alla natura, onde più delicatamente affettare i nostri organi o nervi). L'imitazione è qui — come sarà anche in seguito — condizione puramente negativa e che non impedisce mutazioni originali.

La *imagery* del bello non subisce, nelle *Beobachtungen*, sostanziali mutamenti. È anzi pochissimo sviluppata, e qualla del sublime lo è ancor meno.

Un paio di passi (XX, 18 e 128) farebbero supporre un certo interesse per il bello naturale, che però dà più che mai l'impressione di una derivazione letteraria (« Der Zephyr lispelt den Verliebten... Felsen drohen

(1) Per chiarire l'origine e il senso di questo elemento nella evoluzione di K. rimandiamo a un saggio che stiamo preparando sui precetti dell'abilità e le massime della prudenza in K.

wie Riesen... »). Altrove (XX, 120-21), ricorrono, invero in tono alquanto scettico, temi di bellezza scientifica e metafisica. Finalmente si incontra un paio di volte, di passaggio, il concetto di genio (XX, 28 e 43), la seconda volta in rapporto a ROUSSEAU. La prima vi menziona anche *die Critik*, che può tarpare le ali al genio. Elementi tutti di cui in seguito rintracceremo l'origine.

§ 71. Le *Bemerkungen* alterano dunque ben poco di ciò che concludemmo a proposito delle *Beobachtungen*. Anzi, oltre che confermarcene il tono o gli interessi generali, precisano nel senso da noi previamente supposto il concetto di sentimento morale, mostrano K. incline ad una spiegazione psicofisiologica del bello, alla BURKE, introducono la terminologia di piacere ideale, gusto ideale, e sopratutto precisano la natura attiva della esperienza estetica. Poco più che i germi, invero, di dottrine posteriori non poco importanti: la bellezza ideale non è che un più sottile compiacimento del sistema nervoso, l'attività è un semplice stato piacevole dei nervi. Ma è interessante fissare sin da ora la presenza di simili pur rudimentali elementi.

Ma anche per un altro rispetto le *Bemerkungen* ci sono utili. Infatti K. cita nei suoi appunti manoscritti sempre molte più fonti che egli non faccia nelle opere destinate al pubblico.

Il nome che ricorre più sovente è quello di ROUSSEAU (su K. e ROUSSEAU cfr. VORLÄNDER, 1924, I, 148 sgg., REICH, 1936, e CAMPO, 1953, pg. 408 sgg.). K. lo cita per dritto e per traverso, sempre con l'espressione del maggiore entusiasmo; sembra gli sia stato utile sopratutto a proposito di questioni morali (v. XX, 9, 14, 17, 29, 30, 42, 43, 44, 48, 50, 58, 113, 175...). Una volta compare HOBBES, a proposito delle leggi (XX, 167). Torna anche NEWTON (XX, 120) e assieme a lui HUME, a proposito di questioni estetico-prammatiche, (quest'ultimo ricompare anche in XX, 179 e 183, e in II, 253). L'interesse per HUME era però assai più remoto nel tempo: già nel '55 K. raccomandava agli allievi di studiarlo, insieme ad HUTCHESON (VORLÄNDER, 1924, I, pg. 151), e tra il '62 e il '64 lo consigliava, insieme a ROUSSEAU, al giovane HERDER (ibid. I, 146). È probabile poi che K. possedesse almeno una traduzione di HUME, quella del '59, contenente la Storia naturale della religione, il Saggio sulle passioni, quello sulle tragedie e quello sul fondamento del gusto. Egli comunque doveva evidentemente conoscere anche la traduzione del PISTORIUS del '54, intitolata *Vermischte Schriften*, contenente il Saggio sui principi della morale e gli *Essays*. E forse anche la traduzione del SULZER, del 1755, del Saggio sull'intelletto umano.

Totalmente assente il nome di MENDELSSOHN. Eppure sappiamo quanto K. gli dovesse. Ma tali grandi assenti sono parecchi tra le fonti

confesse delle dottrine di K. Sembra che, come più tardi rispetto a SULZER e TETENS, K. evitasse particolarmente di menzionare quelle personalità che, essendogli molto vicine nelle dottrine, lo erano anche nel tempo e nello spazio. Gelosia d'ambiente? Il fatto si può interpretare variamente, ma resta quello che è; il caso di CRUSIUS e di BAUMGARTEN, invece più volte citati, confermano la regola, perchè si trattava di persone appartenenti ad una generazione precedente, anzi di illustri maestri cui conveniva appellarsi.

§ 72. SHAFTESBURY è in qualche modo acqua passata; un valore acquisito nelle *Beobachtungen*, su cui non si torna che per accennare a superarlo (la bellezza morale è destinata a sparire ben presto). Più o meno lo stesso per HUTCHESON, che però desta ancora qualche preoccupazione (infatti lo trovammo citato nelle Rifl. N. 6634 [XXI, 120]) (1).

Altre letture, come ad esempio quella molto probabile di HOGART, gli avevano fornito degli elementi, senza destare in lui dei problemi; e non se ne trova traccia. Comunque HOGART doveva essergli noto, oltre che attraverso l'accenno di MENDELSSOHN, almeno attraverso gli articoli usciti su di lui nella *Bibliothek* (cfr. § 49, nota 1).

Ma c'è un altro assente di riguardo: BURKE. Che cosa sapeva esattamente K. della sua *Inquiry*? Alcune cose, come abbiamo visto, fanno pensare che ne sapesse di più di quanto non gli avesse comunicato la famosa recensione di MENDELSSOHN (cfr. §§ 57 e 69, e cit. [145]). È però molto dubbio che K. fosse in grado di leggere l'inglese. Il GROOS ha supposto (1901), ma senza portarne prove di fatto, che egli fosse in grado di decifrare la *Fachliteratur*. Mancano, però, nel K. postumo termini inglesi anche molto elementari, mentre abbondano quelli francesi e latini. HERDER segnalò a K. la traduzione francese di BURKE, del 1765, in una lettera del '68 (N. 41, X, pg. 77). Non se ne ricava però che K. non la conoscesse già, nè che K. fosse incapace di leggere l'inglese. Anzi, nella stessa lettera HERDER richiama l'attenzione di K. su SHAFTESBURY, che quest'ultimo conosceva benissimo (sulla *Bibliothek* del 1757 [4, 1, pgg. 1-56] uscì una recensione del Giudizio d'Ercole, ad esempio).

---

(1) Ne troviamo conferna nella *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, ove si legge:

[194] Ich werde für jetzt die *allgemeine praktische Weltweisheit* und die *Tugendlehre* beide nach BAUMGARTEN, vortragen. Die Versuche des SHAFTESBURY, HUTCHESON und HUME, welche, obwas unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind, werden diejenige Präcision und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt... (II, 311).

E ancora più severamente SHAFTESBURY è citato nella *Dissertatio* (cfr. cit. [190]).

Per quale via, se non per una lettura diretta, può esser giunto a K. il pensiero di BURKE? Forse attraverso altre recensioni che non abbiamo potuto rintracciare. Più facilmente, attraverso gli amici che K. aveva nella colonia inglese dei commercianti di Königsberg. Sappiamo che già nel '66 il commerciante inglese J. GREEN, che fu poi uno dei suoi migliori amici, era in rapporto con lui; e nulla esclude che tale relazione fosse cominciata molto prima. Lo stesso dicasi per la profonda amicizia per R. MOTHERBY, attestata sin dal '76. Essi erano entrambi persone di ingegno e di vivacissimi interessi culturali, tanto che sembra collaborassero intellettualmente con K. nel modo più continuo ed attivo (VORLÄNDER, 1924, I, 122). Dopo di che non avremo più da stupirci se constateremo che dottrine inglesi sono giunte direttamente a K. Comunque, quella di BURKE non era una conoscenza diretta; il suo nome era in Germania ufficialmente monopolio mendelssohniano, ed era in ogni modo molto legato all'ambiente più vicino a K.; il quale lo avviluppa nel silenzio con cui circonda, come abbiamo visto, proprio gli spiriti più personalmente vicini.

Un altro autore molto probabilmente ormai noto a K. era TEN KATE (1728), il cui influsso si nota nella distinzione tra imitazione e bellezza ideale nelle *Bemerkungen* (a meno che ciò non gli derivasse da ciò che WINCKELMANN ne aveva notoriamente scritto). Il che implica che K. avesse avuto per le mani anche i trattati dei RICHARDSON (1715 e 1719), alla cui traduzione francese il discorso di TEN KATE fungeva da prefazione. Ormai K. doveva avere sicuramente letto i primi due volumi degli *Elements of Criticism* di HOME; o, almeno, ne aveva visto le ampie recensioni sulla *Bibliothek* (1763, IX, 2, pgg. 19 sgg.; 1764, X, 2, pg. 230 sgg.). Peraltro non risulta che egli abbia avuto sul suo pensiero una speciale influenza. Quanto alla *Sittenlehre* di HOME, egli la conosceva già da un pezzo attraverso la traduzione tedesca del '56.

Avrà K. conosciuto GERARD? L'esistenza del suo *Essay* doveva essergli nota attraverso il breve annuncio della II ed., apparsone nella *Bibliothek* del 1760 (Bd. II, 1, pg. 172). Una traduzione tedesca non ne apparve che nel '76, ma K. può averne avuto notizia per la stessa via per cui gli giunse BURKE. Comunque, nulla ci spinge a ritenere questo fatto necessario.

Tra i francesi, oltre ROUSSEAU, MONTESQUIEU, e CARTAUD, K. non pare si sia interessato in questo periodo ad altre personalità, che pure certo conosceva bene. Certo non ignorava DUBOS, la traduzione del cui libro era stata recensita sulla *Bibliothek* del 1762 (VIII, 1, pgg. 1-20); e certo non ignorava gli altri, da BOILEAU fino al Père ANDRÉ. Ma non sembra che gli siano stati utili più che per qualche sfumatura. A ciò si aggiunga, naturalmente, tutto l'ambiente degli antropologi e dei fisionomi tedeschi. Tra i nuovi estetici tedeschi, K. non ignorava certo il notissimo

lavoro del MENGS, e la *Bibliothek* lo aveva posto in contatto almeno con qualche articolo di WINCKELMANN, che egli più tardi mostrerà di conoscere benissimo. Acqua passata è ormai decisamente WOLFF. La personalità anteriormente spesso citata di CRUSIUS, decisiva al tempo della *Deutlichkeit,* come molto bene hanno mostrato il WUNDT (1924) e il CAMPO (1953, pg. 318 sgg.), sembra aver esaurito per il momento, se non il suo influsso, almeno la sua funzione positiva (vedere per la sua importanza poco più tardi i §§ 135 sgg.).

BAUMGARTEN e MEIER sono in momentanea eclisse, ma torneranno ben presto alla ribalta. POPE sarà sempre un beniamino di K. (ricorre anche nella lettera di HERDER, di cui sopra). E, nello sfondo, vegliano NEWTON e quello che per K. sarà sempre il « grande » LEIBNIZ.

CAPITOLO III

ESTETICA E PSICOLOGIA EMPIRICA (1765-1771)

I. – CRITICA ED ESTETICA

§ 73. È noto che nel periodo che intercorre tra la pubblicazione delle *Beobachtungen* e quella della *Krit. d. Urt.* gli accenni diretti a questioni di estetica che compaiono nelle opere a stampa di K. si possono contare sulle dita. Non è altrettanto noto, invece, come egli andasse continuamente rivolgendo simili questioni sia per interesse proprio, sia in occasione dei corsi sopratutto di antropologia, che egli tenne regolarmente a partire dal *Wintersemester* 1772-73 (cfr. MENZER, 1952, pg. 38), e come il corso di tali meditazioni sia ampiamente documentato sia dai frammenti del *Nachlass,* sia dai *Kolleghefte* sinora editi. E gli storici non si sono poi per nulla o quasi curati (ad eccezione del tentativo del BÄUMLER, 1923) del fatto molto importante che in simili questioni di estetica vengono coinvolti numerosissimi concetti appartenenti alla psicologia empirica, che ricompaiono senza esplicita connessione coll'estetica quasi ad ogni passo nei grandi scritti, dalla *Dissertatio* alle opere critiche.

Per comprendere le quali è perciò fondamentale rendersi conto del significato che essi venivano acquistando nel parallelo, anzi spesso intersecante dominio estetico. K. parte, in psicologia empirica, con un bagaglio mentale fornitogli da BAUMGARTEN, da CRUSIUS, da MEIER, e in parte dagli inglesi; e viene modificandolo su diverse direttive, in base ai suoi interessi metafisico-gnoseologici, morali ed estetici. Ci attende qui il compito di tracciare tale evoluzione quanto all'estetica, e di cercare di porre

per la prima volta chiaramente il problema dei rapporti tra lo sviluppo delle idee estetiche in K., e quello delle altre grandi direttive del suo pensiero: sopratutto, per questi anni che si incentrano sul '70, della gnoseologia, ma anche della morale.

Intendiamo coprire in questo capitolo il periodo compreso tra le *Bemerkungen* e i primi *Kolleghefte* a noi pervenuti (cioè dal 1765 al 1771 circa). Esamineremo anzitutto il breve accenno all'estetica nella *Nachricht von der Einrichtung...* del 1765, quindi il non molto materiale che possediamo per il periodo suddetto, e che proviene principalmente da note autografe (appunti per i propri corsi universitari) conservate sugli *Handexemplare* di K. della *Metaphysica* del BAUMGARTEN e dello *Auszug* del MEIER, che servivano come libri di testo rispettivamente per le lezioni di metafisica e di logica. Esse provengono principalmente dal '65-68 al '70-71, quantunque ve ne siano alcune anteriori che abbiamo preferito posporre a questo punto, per non confondere col piano delle *Beobachtungen* e *Bemerkungen* altre idee sviluppatesi non nell'ambito della estetica inglese e dell'antropologia, ma in quello della scolastica tedesca. Così verremo scoprendo in K., anche tra il' 62 e il '65, interessi che connettono le osservazioni estetico-psicologiche del periodo anteriore al '60, esaminate nel I Capitolo, con quelle posteriori al '65, e che ci mostrano un aspetto del suo pensiero che bisognerà tenere presente contemporaneamente a quello sviluppato nel clima delle *Beobachtungen*. E finalmente ci volgeremo, nel Cap. seg., alla *Dissertatio*, per chiarirne i continui riferimenti a termini che avremo già incontrato in estetica, e per domandarci se e fin dove l'evoluzione delle idee estetiche abbia potuto preparare e influenzare la rivoluzione del '69, e viceversa. Anzi, se i due fenomeni non possano considerarsi così strettamente legati da poterli considerare due aspetti di un solo processo più che due processi che agiscono l'uno su l'altro, ovvero se si tratti di due ben diverse tradizioni d'interesse e di dottrine i cui sviluppi vengono a interferire.

§ 74. Abbiamo visto nel Cap. precedente come K. progettasse dei *Metaphysische Anfangsgründe der Aesthetik* da porsi accanto a quelli della morale (cit. [125]), entrambi ispirati a interessi antropologici.

Ora, nella *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von* 1765-1766, per ciò che concerne le lezioni di logica, egli distingue due tipi della medesima: la logica formale, propedeutica della scienza, e una specie di metodologia della metafisica, o *Organon*; che cosa egli esattamente intendesse con questa seconda cosa non è purtroppo affatto chiaro. Comunque, egli annuncia che esporrà il *primo* tipo di logica secondo lo *Auszug* del MEIER.

[195] Wobei zugleich die sehr nahe Verwandschaft der Materie Anlass giebt, bei der K r i t i k d e r V e r n u n f t einige Blicke auf die K r i t i k d e s

Geschmacks, d. i. die Aesthetik, zu werfen, davon die Regeln der einen jederzeit dazu dienen, die der andern zu erläutern, und ihre Abstechung ein Mittel ist, beide besser zu verstehen (II, 311).

Sia premesso che la logica di primo tipo era stata chiamata *Kritik und Vorschrift des gesunden Verstandes* (II, 310), cioè critica e precetto del buon senso, e che *gesunde Vernunft* non è, nel tedesco dell'epoca, che un'altra espressione per indicare il *gesunder Verstand*. La logica del MEIER si chiamava poi *Vernunftlehre*; *Kritik der Vernunft* significa perciò critica della forma logica del ragionamento, condotta in base ad un senso interno della verità o buon senso. Inutile dire che in MEIER non c'è traccia di tale buon senso posto nientemeno che a fondamento della logica; ciò deriva dalla tradizione thomasiana rinforzata da elementi analoghi inglesi, che riappare vivacemente in K. proprio in questi anni; le note manoscritte di K. alle prime pagine dello *Auszug* (XVI, pg. 3 sgg.) pullulano di riflessioni su questo senso comune o buon senso. Tutto questo lo studieremo più attentamente altrove (1).

Comunque questo appello ad un sentimento in sede di logica ci rende meglio comprensibile come K. alla logica potesse appaiare la critica delle manifestazioni di quell'altro sentimento, che è il gusto, e che è comunque già apparentato alla logica, in quanto che il primo per BAUMGARTEN riguarda la distintezza estensiva di una rappresentazione, mentre la conoscenza intellettuale riguarda la sua distintezza intensiva (cfr. §§ 9 e 10).

Ma non è ancora il momento di domandarsi che cosa sia il gusto e che cosa sia la bellezza a questo punto, in sede di psicologia. Avremo tra breve migliore occasione di vederlo, ed allora anche queste connessioni saranno più chiare.

Per ora, vogliamo semplicemente fare la storia di due termini, che avranno entrambi una enorme fortuna in K.: quello di *Aesthetik* e quello di *Kritik* (che abbiamo già incontrato nel § 70).

Estetica è, come si sa, termine genuinamente tedesco. WOLFF parlava ancora di una *philosophia artium liberalium* (1720, §§ 39 e 72). La *Aesthetica* compare per la prima volta in BAUMGARTEN nella sua *Metaphysica* (1739, §§ 533, 575, 678), e nel 1750-58 egli pubblicava la celebre opera con quel titolo. Il termine è ripreso ampiamente da MEIER (1748-49-50), e si diffondeva poi senza però incontrare dapprima un grande successo. K. è stato probabilmente il primo, dopo BAUMGARTEN, a pensare di intitolare *Aesthetik* un'opera o una sezione di un'opera più vasta, nel '64-65 (2). In generale si parlò ancora per molti anni piuttosto di

(1) Nel già menzionato articolo sul concetto di buon senso in K.

(2) Viceversa, più tardi, K. scrive di preferire la denominazione di *Kritik des Schönen* a quella baumgarteniana di *Aesthetik* (N. 5074, '76-'78, XVIII, pg. 80).

Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, o di *Geschmackslehre* (MENDELSSOHN, SULZER, EBERHARD, ecc.) tanto che J. CHR. KÖNIG, molti anni dopo, ne parlava ancora come di un neologismo, attribuendone la paternità a BAUMGARTEN, e aggiungendo:

[196] Prof. Meier hatte zwar den Namen der Aesthetik bekannt gemacht, ein Name, aber, der noch immer für die meisten Ohren neu war... (1784, pg. 7).

K. stesso, più tardi, pensò quasi sino all'ultimo di pubblicare non una *Krit. d. Urt.*, ma una *Kritik des Geschmacks* (cfr. TONELLI, 1954). La più antica accezione del termine *Aesthetica* in K. è forse quella della Rifl. N. 2387 ('55-58, XVI, pgg. 339-40), ove essa sembra legata al concetto di chiarezza piuttosto che a quello di distintezza, e vale a regolare la facoltà conoscitiva inferiore. La distintezza come caratteristica della facoltà inferiore è elemento che insorgerà, come vedremo in seguito, verso il '65 e sotto l'influsso soprattutto di LAMBERT, per risolvere varie difficoltà gnoseologiche.

§ 75. Il termine critica ha invece origine e diffusione molto più ampie. Il CAMPO ne ha fatto brevemente la storia (1953, pgg. 224-25) accennandone la presenza in campo teologico (esegesi biblica: LE CLERC, SIMON) e filosofico (BAYLE, *Dictionnaire historique et critique* del 1695) sin dagli ultimi decenni del sec. XVIII. Per la sua applicazione alla estetica egli rinvia a DUBOS (1719) a HUME (1739), a GOTTSCHED (1725-26) e agli Svizzeri. Ma tale uso si rintraccia in Inghilterra ancor prima, p. es. in SHAFTESBURY, che intitola il III volume dei *Caracteristicks*: « Miscellaneous Reflections on the said Treatises, and Other Critical Subjects » (1).

Il critico vi appare sia come filosofo che come critico letterario e artistico:

[197] Nor did the gravest *Philosophers*, who were Censors of Manners and Criticks of a higher degree, disdain to exert their *Criticism* in the inferior

(1) Considerazioni estetiche, che esaminammo, si incontrano anche in *El Criticón* di B. GRACIÁN (Madrid y Huesca, 1650-53). Diamo qualche ulteriore rinvio utile a studiare la genesi del termine: VOSSIUS (Ger.), *De arte grammatica libri septem*, Amsterodami, 1635; SCIOPPIUS (Gasp.), *De arte critica*, Amstelodami, 1662; CLERICUS (Jo.), *Ars antica, in qua ad studia linguae latinae et hebraicae via munitur, veterumque emendatorum, spuriarum scriptorum a genuinis discognoscendi et judicandi de eorum libri ratio traditur*, Amstelaedami, 1697; WOWER, *De Polymathia Tractatio* (in GRONOVIUS, *Thes. Graecarum Antiqu.*, Vol. 10, 1698); BUDDEUS (J. F.), *Dissertatio moralis de cultura ingenii*, Halae Madg. 1699; ivi si legge: « Criticae utique arti omnis, quae ex Historiae cognitione hauritur utilitas, imputari debet: ea corrupta emendando, mutilata restituendo, traiecta a suo loco reponendo... nobis pendit... » (pg. 20). Inoltre: HEUMANN (Chr. A.), *Parerga Critica*, Jenae ,1712; WALCH (J. G.), *Hist. critica linguae latinae*, Leipzig, 1716; HONORÉ DE S.TE MARIE, *Réflections sur les règles et sur l'usage de la critique, où l'on examine l'époque de la mort de Jésus Christ*, Lyon, 1720.

Arts, especially in those relating to *Speech* and the power of *Argument* and *Persuasion* (1711, I, pgg. 234-35).

(V. anche ibid., pg. 81). POPE pubblicava a Londra, nel 1711, *An Essay on Criticism*, e i RICHARDSON intitolavano il secondo dei loro Discorsi del 1719 *An Essay on the whole Art of Criticism as it relates to Painting*. HARRIS pubblicava anonimo, nel 1752, *Upon the Rise and Progress of Criticism*, e GERARD intitolava la Sez. III della III parte del suo *Essay* del 1756 *Of the Influence of Taste on Criticism*. Gli *Elements of Criticism* di HOME, del '62, non sono quindi che una semplice continuazione di un uso già generale del termine.

Abbiamo visto come in Francia, oltre DUBOS, CARTAUD DE LA VILATE pubblicasse nel 1737 un *Essay critique et philosophique sur le Goust*. In Isvizzera usciva nel 1740, a Zurigo, la *Kritische Dichtkunst* del BREITINGER (per gli Svizzeri in generale il termine *critisch* era allora di moda — basta scorrere i titoli delle opere del BREITINGER per rendersene conto), e già nel '39 BAUMGARTEN (*Metaph.* § 607) aveva scritto ciò che si legge nella cit. [48]. Ivi si definisce la critica *ars dijudicandi*, che si distingue in *Aesthetica critica*, o *ars formandi gustum*, e *critica significatu generali*, o *scientia regularum de perfectione vel imperfectione distincte iudicandi*, cioè la logica. Questo parallelismo tra estetica e logica è un importante tratto del pensiero di BAUMGARTEN. Egli denomina l'estetica, come vedemmo, *logica facultatis cognoscitivae inferioris, analogon rationis*, v. cit. [35]. Tale corrispondenza tra estetica e logica non fa che rispecchiare quella tra le facoltà che tali discipline regolano, ovvero sensibilità e intelletto, cioè tra *facultas cognoscitiva inferior* e *superior*, la quale corrispondenza a sua volta (prescindendo delle origini storiche varie e gloriose delle due facoltà) si fonda in BAUMGARTEN sulla struttura stessa della rappresentazione, che, come vedemmo, è psicologicamente bidimensionale, sviluppandosi da un lato nel senso della vividezza, dall'altro in quello della purezza (cfr. cit. [33] e [38]). Non possiamo qui che rimandare a quanto già esposto nei §§ 9 e 10 in proposito. MEIER prenderà il maestro molto alla lettera, e, nel '48-49-50 scriverà intorno a concetti, giudizi e sillogismi estetici (SOMMER, 1892, pg. 36), a « segni » estetici, e farà proposte a tal proposito per migliorare la sensibilità e la percezione (ibid., pgg. 40-41). Estetica e gnoseologia sono, come si vede, intimamente connesse sotto il segno della psicologia empirica. A quanto ci consta, il primo a richiedere una logica della facoltà conoscitiva inferiore era stato il BILFINGER (*Dilucidationes philosophicae*, 1725, § 268). E anche KNUTZEN aveva prospettato il problema (cfr. BÄUMLER, 1923, pg. 190). Il pensiero di una simile analogia non mancava neppure tra gli inglesi (cfr. le Introduzioni del Saggio di BURKE e degli *Elements* di HOME).

Interessante, a questo riguardo, è un articolo apparso nella *Bibliothek* del 1762 (VIII, I, pgg. 1-20), intitolato *Von der Kritik der Empfindungen, über eine Stelle des Herrn du Bos*, ove tale critica delle sensazioni viene contrapposta a una *Kritik des Verstandes* (pg. 2). E ricordiamo infine l'altra recensione già vista, del '64, nella quale la critica del sentimento viene contrapposta a quella dell'intelletto (cfr. § 23).

§ 76. Vediamo ora quanto il *Nachlass* aggiunge, pel periodo tra il '60 e il '70, alle opere a stampa di K., su questi problemi. L'accordo con la *Nachricht* è notevole. La logica è o *Kritik der gesunden Vernunft* o *Philosophie* cioè *organon* (N. 1567, XVI, pg. 6). Non è il buon senso che si fonda sulla logica, ma è questa che nasce da esso come correttivo (N. 1574, XVI, pg. 14). (Nel senso di critica, naturalmente, non di *organon*).

[198] Gesunder Verstand ist das Vermögen, nach Gesetzen der Erfahrung zu urtheilen*: oder von der Erkentnis *in concreto* zu der *in abstracto* oder vom besonderen zum allgemeinen zu steigen.

* (Die Wissenschaft der Gesunden Vernunft ist critick, die der Gelehrsamkeit soll doktrin seyn.) (XVI, 1575, pgg. 14-15).

Questo importante frammento ci fa notare: 1) come il buon senso fondi la critica, non la dottrina (sul significato di « dottrina » si noteranno negli altri frammenti delle oscillazioni); 2) come serva a operare il passaggio dal particolare all'universale, cioè dalla conoscenza sensibile a quella intellettuale empirica. La Rifl. 432 (XV[1], pg. 178) ripete con maggior finezza di distinzioni la stessa cosa. Soltanto che l'universale così ottenuto è solo un a n a l o g o di una regola o di un assioma. Per capire questo punto, vediamo come nella Rifl. 1579 (XVI, pg. 178.) si distinguano le regole tratte dall'esercizio stesso (economia, arti meccaniche, morale), passando dal particolare all'universale mediante il *sensus communis*, dalle regole che precedono l'esercizio (Astronomia, Grammatica, Geometria, Giurisprudenza), in cui le conoscenze particolari sono dedotte dalle universali, e che costituiscono la s c i e n z a . Dunque le regole prodotte dal senso comune sono in generale di rango inferiore; infatti, come fa notare la Rifl. 1578 (XVI, pg. 16. Vedere anche il § 105) essendo frutto di una limitata induzione, non attingono ad una vera universalità e non sono proposizioni filosofiche. F i l o s o f i a del senso comune è solo la morale, perchè in essa il buon senso non è empirico « aber doch wird in ihr das allgemeine *in abstracto* nur durch das allgemeine *in concreto* fest gesetzt ». (Per l'interpretazione di questo punto rimandiamo ai §§ 106 sgg.). K. inoltre qui presenta il gusto, parallelamente alla morale, come qualcosa le cui regole non sono puramente fondate sul buon senso, per quanto quest'ultimo « ne dia i criteri »; ma tali regole, a differenza di quelle morali, non sono « dogmi filosofici ».

§ 77. Dopo ciò che abbiamo visto, si comprenderà facilmente quanto segue:

[199] Die Regeln der Vernunft in der Beurtheilung werden entweder *in abstracto* gekannt oder *in concreto* mit richtigkeit ausgeübt. Mathematik bedarf der Grundsätze und allgemeinen Urtheile *in abstracto*, Moral aber und Geschmak des besonderen Urtheils *in concreto*, und man ist in der Moral von der Richtigkeit der allgemeinen Regel nur gewiss dadurch, dass man sich bewusst ist, dass man sie *in concreto* immer befolgen muss. Die Regel hat nicht ihre eigenthümliche, sondern von dem Gebrauch verificirte evidentz. Dass wohlthaten nicht abgezwungen werden müssen, sieht man aus der anwendung in Fällen ein. In allen Fällen, wo der Gebrauch der Vernunft zur Wissenschaft in Zergliederung der schon beywohnenden Erkentnisse besteht, ist es so... (N. 433, XV[1], pg. 178) (1).

Buon senso è dunque anche la facoltà per cui si procede, all'inverso, dall'universale al particolare, quando questo particolare è un caso singolo e concreto (mentre la matematica non fa che restare nell'astratto). Infatti allorchè, nella Rifl. 1579, K. distingue la logica in teoretica (che contiene le regole del giudizio e le condizioni della conoscenza) e pratica (che prescrive i mezzi per raggiungere tale conoscenza) (2), egli aggiunge a proposito di quest'ultima:

[200] Diese kan nicht gelehrt werden; denn es wird zur application der regeln nicht wieder eine Regel, sondern gesunder Verstand erfodert. Aber man kan die subjektive Bedingungen *in concreto* erwägen und so wohl das instrument der execution als die Hindernisse kennen lernen. (XVI, pg. 22).

Basti qui notare di passaggio la straordinaria e quasi letterale analogia tra queste funzioni del buon senso e quella posteriore della *Urteilskraft* nella terza Critica (vedere anche i §§ 101, 102 e 105).

La logica pratica è però altrove chiamata anche *organon* 1585, (XVI, pg. 26), fondato su principi dimostrabili, nello stesso luogo anche la logica critica sembra a priori *demonstrabel*. Mentre la Rifl. 1587 (ibid.) ribatte che il buon senso permette solo critica, la quale è solo a posteriori, e non dottrina dimostrabile. D'altronde si legge nella Rifl. 1578 (XVI, pg. 16): « Die logik über die Regeln und schranken der Gesunden Vernunft ist ein *organon*, aber die moral ist eine doctrin ». Nella Rifl. 1579 (XVI, pg. 19) l'organo è poi detto dottrina; e la logica (pg. 18) è scienza a priori, però distinta in organo, e critica fondata sul buon senso, che non è dottrina.

---

(1) Per la matematica *in abstracto* cfr. il § 156. Per le regole del gusto cfr. il § 101.

(2) Di logica pratica o *in concreto* come opposta a quella teorica o *in abstracto* aveva parlato già il RÜDIGER (1729, § 18).

Del resto, nella *Nachricht* (II, 310) anche l'*organon* è detto *Kritik* (*und Vorschrift der Gelehrsamkeit*). L'intera Rifl. 1579, con tutte le sue contraddizioni e i suoi pentimenti, è un chiaro segno dell'incertezza e delle oscillazioni di K. in quanto alla sistemazione di questi problemi. Delle ragioni di queste oscillazioni ci renderemo conto più innanzi, e torneremo su questi temi nel § 178.

§ 78. Ciò che ne concludiamo per ora è che due tendenze opposte si contendono il campo: in primo luogo quella che spinge K. a riconoscere come l'applicazione in concreto dei principi intellettuali a casi singoli da un lato, e la fondazione di proposizioni generali non deducibili a priori dall'altro, richiedano una facoltà speciale, il buon senso, che proceda, secondo regole non dimostrabili, a questa duplice operazione; e in secondo luogo quella per cui tali operazioni sono pure, sino ad un certo punto, regolate da principi dimostrabili a priori ed universali, che corrispondono rispettivamente alla logica formale e alla metodologia.

Così, volta a volta, sia la logica critica o formale che l'*organon* appaiono, almeno nella loro applicazione, fondati dal buon senso e irrazionalizzabili, e poscia la critica stessa, cioè l'elemento più vicino al buon senso, sembra, come logica, fondata su principi a priori.

Certo si è che l'aspetto più tipico della *critica* è quello di non essere razionalmente dedotta:

[201] Eine Vernunfterkentnis, die keine anderen *principia* hat als empirische Begriffe, kan nur eine Critik seyn; man kan das allgemeine (z. E. das rührende) nur aus dem besonderen verstehen, und die allgemeinen Regeln können nur von den besonderen der Ausübung abstrahirt werden (N. 3716, '63-'68, XVII pg. 255).

Capiremo tra breve come questo universale empirico abbia di per sè bisogno di una facoltà non razionale, che qui è chiamata buon senso, per essere valido.

Siccome tutti questi elementi appaiono, come vedremo ancor meglio tra poco, strettamente intrecciati alla questione sul metodo e sul posto dell'estetica tra le discipline, sarà bene soffermarci ad analizzare in breve i parecchi temi emersi di fresco dal materiale esaminato.

Rimandiamo a un lavoro speciale la definizione dell'elemento forse qui fondamentale, quello del buon senso. Ma di altri fattori molto più chiaramente presenti conviene dare conto. Che cosa è l'*organon* o la metodologia della metafisica, che K. propone? Per quanto la questione non ci riguardi direttamente, non possiamo perdere l'occasione di suggerire alcune connessioni, sinora trascurate dagli storici, a proposito di un quesito così importante quale è la nascita dello stesso problema critico.

Sappiamo invero che il problema del metodo della metafisica aveva preoccupato K. almeno sin dalla *Deutlichkeit* del '63, per quanto la soluzione ivi datane sia ben diversa da quanto essa apparirà in seguito (cfr. De Vleeschauwer, I, 1934, pgg. 95-96).

Nel 1765 Lambert inizia il suo scambio epistolare con K. E da lui è certo derivato a quest'ultimo l'uso del termine *organon*. Il *Neues Organum* lambertiano era uscito a Lipsia nel 1764, ed era noto a K. certo prima che Lambert stesso gliene scrivesse, il 13 Nov. 1765 (N. 33, X, 51). Poco più tardi egli espone a K. i principi del suo metodo (lettera del 3 Febbr. 1766, N. 37, X, pg. 62 sgg.), e sia di questa lettera che del *Neues Organum* stesso dobbiamo tener conto, se vogliamo avvicinarci a ciò che per K. stesso potesse essere allora il problema del metodo (v. Campo, 1953, pg. 391 e sgg.). Per lui però la cosa sta certo diversamente, e già nella sua risposta a Lambert, del 31 Dic. 1765, egli progetta di rendere il metodo della metafisica « so, dass zwar das Urtheil ofters eingeschränkter, aber auch bestimmter und sicherer wird » (N. 34, X, pg. 56). Probabilmente la *Methode* della *Nachricht* era già vista su questo piano, ma la conferma ce ne è data dai *Träume*, in cui K. si pone ormai chiaramente il problema dei limiti della ragione umana (II, pgg. 367-68; cfr. De Vleeschauwer, I, 1934, pg. 102; Campo, 1953, pgg. 435 sgg. Vedere per tutto questo sopratutto §§ 134 sgg.).

§ 79. Ma una qualche luce può essere gettata dal *Nachlass* sulle incerte strutture che si vanno costituendo dietro queste dichiarazioni programmatiche. Possiamo ad esempio rintracciare, all'interno del concetto di « senso comune » la distinzione tra *gesunder Verstand* e *gesunde Vernunft* (XV[1], N. 482, pg. 178), e notare come forse alla triade *Empfindungsvermögen, Verstand, Vernunft,* corrisponda l'altra *Empfindung, Urteil, Schluss.* In effetti la logica formale della *Nachricht* aveva a che fare col sano intelletto, l'*organon* con la ragione (II, 310; lo stesso in XVI, N. 1578, pg. 16); e la ragione riceve i suoi limiti nei *Träume* (II, 378). È la *gesunde Vernunft* che opera l'induzione (XVI, 1578) e che regge la morale (ibid.). Alla applicazione delle regole *in concreto* sembra invece che serva il *gesunder Verstand* (XVI, 1579, pg. 22 e anche pg. 19 e N. 1582, pg. 24); per quanto non poche volte i termini siano confusi.

A questi elementi si aggiungono quelli già messi in luce: anzitutto, il contrasto tra esigenza di *a priori* e appello al *sentiment*; e inoltre quello tra leggi *in abstracto* e casi singoli *in concreto*, nel doppio senso di applicazione della legge al caso particolare, e di induzione dell'analogo della legge dai singoli. Non ci troveremmo poi troppo lontani dall'ordine di idee dei wolffiani, se non si facesse strada quello strano tipo di universale della morale, che è tale per quanto non si riconosca che *in concreto*. E pare a

momenti che anche la logica adotti uno schema analogo, panacea di quei mali wolffiani che la corsa verso l'individuo di BAUMGARTEN pareva non avesse risolto.

II. - UNIVERSALE E INDIVIDUALE

§ 80. Una delle interpretazioni che si possono dare del sorgere della dottrina delle forme pure della *Dissertatio* è quella che essa ha il compito di risolvere la difficoltà di quella lacuna tra sensibile e intelligibile, lasciata aperta dai wolffiani, per cui, da un lato, partendo dal singolo non si riesce a raggiungere la vera universalità, e, dall'altro, l'universale non è capace di esprimere dal suo seno il singolo. E chi amasse i disegni a grandi tratti potrebbe aggiungere che sia la *Dissertatio* che le due prime Critiche non faranno che dare a tale problema soluzioni parziali, non riuscendo però che a spostarlo. La terza Critica tenterà di andare alla radice del male, che però non cesserà di ricomparire come la *crux* del passaggio dalla metafisica alla fisica e dalla deduzione sintetica a priori delle leggi morali.

Tutte le generalizzazioni di questo tipo sono fatalmente parziali e deformatrici, ma un singolo fatto che non va dimenticato è che appunto dove si parla, nel *Nachlass* degli anni '65-70, del problema del metodo, vi si connettono le questioni dell'induzione e dell'esercizio *in concreto* dei principi, mentre molti altri problemi, pur già vivi nel *Nachlass* e che ricompariranno nella *Dissertatio*, non sono menzionati in rapporto a ciò. Onde, se il problema del metodo è, almeno fino a un certo punto, l'elemento generatore della rivoluzione del '69, a tale rivoluzione contribuiranno per la loro parte le questioni suddette, che vi sono connesse attraverso l'elemento del senso comune. Cosa di cui non pare che gli storici abbiano sinora tenuto conto, se si eccettua il BÄUMLER (1923, pg. 240).

Ed è bene ricordare anche come la prima formula elaborata a riparare tale falla metafisica sia quella del buon senso, sentimento del giusto per cui si colma, in entrambe le direzioni, l'intervallo irrazionalizzabile tra il singolo e la regola. La soluzione della *Dissertatio* sarà naturalmente ben più complessa e dipendente da molti altri fattori; ma il buon senso (che più tardi diverrà la *Urteilskraft*), manterrà, *mutatis mutandis*, come vedremo a suo tempo, la sua funzione (cfr. §§ 178 sgg.).

Abbiamo detto che il problema dei rapporti tra universale e individuale, in questa sua accezione specifica, è già presente tra i wolffiani; e non solo tra essi. Il BÄUMLER ha toccato in vari punti di passaggio la questione (1923, I Parte, B) ma ci è sembrato opportuno rifare completamente le ricerche su questo argomento, sia per presentarlo sotto questo speciale angolo visuale, che per completare la raccolta del materiale, ad alcuni elementi del quale soltanto il BÄUMLER accenna.

Il problema del rapporto tra universale e individuale, quale lo abbiamo incontrato in questa fase del pensiero di K., è (come vedremo meglio anche in seguito, cfr. §§ 135 sgg.) uno sviluppo della impostazione dello scrittarello sulla *Deutlichkeit*. Lo dimostra l'uso costante della antitesi *in abstracto* — *in concreto*, che viene appunto fondata da K. in tale operetta. Tale antitesi gli proviene direttamente, *mutatis mutandis*, dal grande ispiratore della *Deutlichkeit*, CRUSIUS, che, nel suo *Weg zur Gewissheit* del '47, impiega tale binomio quasi ad ogni piè sospinto. Ad esempio, la matematica può considerare le grandezze *in abstracto* — ed è allora pura — o *in concreto* — ed è in tal caso applicata (ibid., § 6); la ragione *in concreto* è « wie sie in diesem oder jenem *Individuo* befindlich ist » (ibid., § 62); l'idea è un *Individuum* oppure un *Abstractum* (ibid., § 119). C o n c r e t o ha, per CRUSIUS, due significati prossimi ma distinti. Secondo il primo, rappresenta quella molteplicità della singolare intuizione sensibile che viene lasciata da parte per via astrattiva, allorchè il concetto viene depurato per renderlo razionale:

[202] Bey allen Arten der Abstraktion hat man den Begriff, von welchem man abstrahiret, und dasjenige, was man von ihm abstrahieret, zu unterscheiden. Jener wird das *Concretum* genennet, oder es kan auch das *Objekt der Abstraktion* heissen. Dieser aber heisset in Absicht auf jenen das *Abstractum* (*Weg*, § 97).

Il rapporto tra l'universale astratto e l'individuale concreto viene descritto come quello della subordinazione dei generi e delle speci, per cui dal più generale si passa, per via logica, al meno generale sino a raggiungere il singolo (*Weg*, § 129). La ragione parte dal *concreto*, e, attraverso la *Auflösung*, processo che corrisponde a quella che BAUMGARTEN chiama la p u r i f i c a z i o n e della conoscenza, cioè l'abbandono delle soverchie *notae* sensibili e la chiarificazione delle *notae notarum* delle *notae* a cui si attende (ovvero il processo per cui la conoscenza da c h i a r a diviene d i s t i n t a), la ragione raggiunge i concetti universali astratti che compongono e si subordinano il singolo concetto in questione.

Ma c'è anche un altro significato di *concretum*, che CRUSIUS distingue con cura; per cui il concreto non è il materiale che si lascia da parte allorchè si procede alla *Auflösung*, ma è la caratteristica di alcuni concetti che vengono rappresentati come tali. Infatti, un concetto che « aus mannigfaltigen Theilen und Eigenschaften bestehet » può essere *aufgelöst*, cioè risolto nei suoi elementi primi, gli universali non ulteriormente analizzabili; o al contrario:

[203] hat man... dieselben noch nicht genau von einander unterschieden, sondern stellet sich die unter dem Begriff gehörige Exempel durch etwas vor, woran man sie zwar, wenigstens einiger massen, kennet, welches man aber nicht mit deutlicher Auseinandersetzung denket (*Weg*, § 124).

Concreto è quindi anzitutto un concetto che viene rappresentato in tutta la sua ricchezza sensibile anteriormente alla *Auflösung* razionale; ma non solo questo:

[204] *Concreter Begriff* ist entweder nur *noch nicht aufgelöset,* oder es ist dem menschlichen Verstande gar *unauflöslich* (*notio indissolubiliter concreta*) (ibid.).

§ 81. Insomma, ci sono dei concetti che non possono essere rappresentati che sensibilmente ovvero *in concreto,* per la semplice ragione che sono *unauflöslich* o non scomponibili in ulteriori elementi (come i colori fondamentali, ecc.). E faremo bene a tenere presente questo punto.

Per il resto, il rapporto tra astratto e concreto non desta, in Crusius, delle speciali difficoltà. Egli accentua, molto di più di quello che i wolffani avessero sino allora fatto, l'importanza gnoseologica del particolare o del singolo, ma nello stesso tempo elimina o per lo meno attenua molto una distinzione che, come vedemmo nel primo capitolo di questo lavoro, Baumgarten aveva specialmente sottolineato, quella tra chiarezza e distintezza delle *notiones*; bidimensionalità che fonda la funzione autonoma che la sensibilità va cominciando ad affermare di contro alla *ratio.* Infatti Crusius non riconosce ai concetti che un carattere, la *Deutlichkeit,* che sta non solo per la distintezza ma anche per la semplice chiarezza:

[205] Die *gemeine Deutlichkeit* (*claritas vulgaris*) ist also diejenige Vollkommenheit einer concreten Idee (§ 124) vermöge welcher man sie von allen andern unterscheiden kann (*Weg,* § 171).

La mancanza di una dimensione psicoempirica propria della sensibilità rende il passaggio all'universale, e il ritorno da esso all'individuale, privi di difficoltà. Infatti, nella *Auflösung* della conoscenza, non si rischia di perdere, come secondo l'impostazione baumgarteniana, una qualità specifica della conoscenza sensibile, cioè l'estensione; e, una volta raggiunto l'universale astratto, tornare da esso al particolare non può presentare il pericolo di un salto qualitativo nella forma di conoscenza (dalla intensione alla estensione).

[206] *Es ist ein Kennzeichen der Deutlichkeit, und auch ein Mittel darzu, wenn man die abstracten Begriffe auf ihre Concreta* (§ 97) von denen sie sich abstrahieren lassen, *also appliciret, dass man sie aus denselben wirklich von neuem abstrahiret...*

Denn weil die abstracten Begriffe aus ihren *Concretis* haben erlanget werden müssen; so müssen uns die *Concreta* nach den Gesetzen der Einbildungskraft § 102 dabey einfallen, wenn die abstracten Begriffe nach einem merklichen Grade der Vollkommenheit vorhanden sind. Jedoch muss man sie jedesmal aus den angegebenen *Concretis* von neuem abstrahiren können (*Weg,* § 178).

[207] Daraus fliesset... *dass man die General-Abstracta auf Exempel* muss appliciren können (ibid., § 179).

In conclusione:

[208] *characteristische Deutlichkeit oder Distinction im engern Verstande...* bestehet in derjenigen Vollkommenheit eines Begriffs, vermöge welcher er zulänglich ist, dass man durch denselben das ihm zugehörige Object in den Exempeln allezeit kennen, und von allen anderen unterscheiden kan... So lange die characteristische Deutlichkeit annoch fehlet; so kan man die Ideen nur *in abstracto* brauchen, in der Application aber noch nicht damit fortkommen (*Weg*, § 192).

La conoscenza intuitiva è dunque raggiungibile e possibile, per quanto Crusius riconosca che essa non è mai perfetta, e che è sempre in parte completata da una conoscenza simbolica, la quale però è capace anch'essa di una sua certezza; onde egli non si fa una croce di questo punto (*Weg*, §§ 184-91).

Il passaggio dall'individuale all'universale non gli presenta del pari alcuna difficoltà; egli accenna alla questione dell'induzione di passaggio, e senza trovarvi alcun inciampo (*Weg*, §§ 285, 302, 532).

§ 82. Il termine *concreto* non è naturalmente nuovo. Lo usa p. es. il Clauberg per indicare i *minus simplicia* (*rationale, longum, sapiens*) contro i più semplici (*rationalitas, longitudo*, ecc.; cfr. *Metaph.*, § 309, 1691, pgg. 333-34). Quanto all'esigenza di concretezza o di individuale in metafisica, essa era stata affermata da Duns Scoto e dalla sua scuola.

Nizolius la riprende, contro i « Dialectici », i « Metaphysici », i « Philosophastri », in un'opera capitale:

[209] Non enim de universalibus sed de universis fiunt demonstrationes et syllogismi, nec quemadmodum vos dicitis in argumentando fit progressus aut per syllogismum ab universalibus ad particularia sed ab universis ad singula, aut per inductionem a particularibus ad universalia sed a singulis ad universa.

Moltum enim differunt vestra universalia et particularia a nostris universis et singulis. Nam, ut etiam ante dixi, vos universalia vestra per abstractionem fieri dicitis, et quiddam aliud esse vultis quam omnia sua singularia simul collecta. Nos nostra universa ita ut sunt a natura facta sine ulla abstractione nihil aliud esse dicimus, nisi omnia singularia unius cuiuslibet generis simul comprehensa. Item vos vestrum universale totum quidem quoddam esse ponitis, sed potius aliud quam continuum aut discretum. Nos nostrum universum nihil aliud esse volumus nisi totum quoddam ex numero continuorum vel discretorum. Quod autem pertinet ad vestra particularia; ea quidem possunt esse singula, sed non ita particularia quemadmodum singula semper intelliguntur esse separata, aliud est enim dicere de particularibus, aliud de singulis. Quibus ita explicatis dico nec in demonstrationibus, nec in syllogismis, nec in inductionibus faciendis opus esse ullis universalibus realibus: ut enim in omni syllogismo proceditur ab universo, hoc est, a toto continuo vel discreto, ad aliquam vel aliquas partes continuas vel discretas, sic in omni reductione fit progressus a singulis partibus continuis vel discretis ad totum continuum vel discretum (1553, pg. 57).

SUAREZ nota:

[210] Est igitur advertendum, cum dicitur accidens prius cognosci, non esse intelligendum de accidente in abstracto, sed in concreto, ut expresse declaret Hervaeus, et Socinas etiam notavit et experientia constat, et ex ratione facta cum proportione applicata. Nam objecta sensibilia, quae movent sensum, non sunt accidentia in abstracto, sed in concreto, prout in re sunt; non enim inmutat visum albedo, sed album... (1856-78, vol. XXVI, pgg. 503, 9.)

Altrove, egli discute se l'intelletto conosca i *singularia*, le *conditiones rei individuantes*. Fa la storia della questione, e conclude positivamente, seguendo DUNS SCOTO contro TOMMASO (ibid., vol. III, pg. 722 sgg.).

BERKELEY riprende vivacemente la polemica contro l'astratto:

[211] Now I do not find that I can perceive, imagin, or anywise frame in my mind such an abstract idea as is here spoken of. A line or surface which is neither black, nor white, nor... long, nor short... is perfectly incomprehensible (*An Essay Towards a New Theory of Vision*, 1709, § 123).

[212] Geometry contemplates figures: now, figure is the termination of magnitude; but we have shewn that extension in abstract hath no finite determinate magnitude; whence it clearly follows that it can have no figure, and consequently is not the object of geometry.

... propositions and demonstrations in geometry might be universal, though they who make them have think of abstract general ideas of triangles or circles (ibid., § 124).

[213] Much is here said of the difficulty that abstract ideas carry with them, and the pains and skill requisite to the forming them. And it is on all hands agreed that there is need of great toil and labour of the mind, to emancipate our own thoughts from particular objects, and raise them to those sublime speculations that are conversant about abstract ideas. (*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 1710, Introd., § 14).

[214] ... my conceiving or imagining powers do not extend beyond the possibility of real existence or perception (ibid., Pt. I, § 5).

[215] And in effect the doctrine of *abstraction* has not a little contributed towards spoiling the most useful parts of knowledge (ibid., § 100).

[216] It will not be amiss to add, that the doctrine of *abstract ideas* has had no small share in rending those sciences intricate and obscure which are particularly conversant about spiritual things... a great number of dark and ambiguous terms, presumed to stand for abstract notions, have been introduced into metaphysics and morality; and from these have grown infinite distractions and dispute amongst the learned (ibid., § 143).

Simili temi ricorrono in *A Defence of Free-Thinking in Mathematics* (1735, § 45). BERKELEY polemizza contro LOCKE.

HOFFMANN, il maestro di CRUSIUS, aveva fatta sua la polemica, dirigendola contro WOLFF. Secondo quest'ultimo, ciò che si predica della specie

si predica dell'individuo. Ma per HOFFMANN la cosa non è così semplice: infatti « so sind *species* et *individuum* unterschieden, als *abstractum* et *concretum* » (1729, pg. 31). Torneremo su questo argomento, precisando meglio l'uso del termine « individuo », nel § 87.

Insomma, CRUSIUS riprende una esigenza di concretezza tradizionale che già BAUMGARTEN aveva, come vedremo subito sotto, enunciata di passaggio nel '39 per quanto con una maggiore ricchezza potenziale di impostazione, e la accentua fortemente semplificandone però i termini; ma la cosa non era andata nel passato, nè era destinata in seguito ad andare così liscia. Infatti per ciò che riguarda l'induzione, già BACONE aveva denunciato l'insufficienza dell'induzione come *enumeratio* (*De Dignitate,* L. V. Cap. II; *Nov. Org.*, L. I, cv. Egli ammette solo un tipo negativo di induzione (*Nov. Org.*, L. II, XIX). DESCARTES gli tien dietro, notando, nelle *Regulae,* che la *enumeratio* fornisce solo una conoscenza confusa, cui egli oppone l'*evidens intuitus* e la *necessaria deductio* (*Oeuvres,* X, pg. 425). LEIBNIZ si poneva il problema della sua insufficienza a raggiungere l'universale per via razionale, e si rifugiava, per giustificarne la validità, in una certezza morale (*De Stylo philosophico Nizolii*, 1670, § 32) (1).

CLAUBERG si pone lui pure il problema dell'induzione incompleta, ma non se ne fa una croce: « Si maxima particularium pars nobis fuerit cognita, *inferri potest, ut plurimum rem ita se habere* » (*Logica,* I, XV, § 165, 1691, pg. 808).

WOLFF, invece, tenta di cavarsela risolvendo l'induzione incompleta in una figura complessa del sillogismo (*Logica,* §§ 477-79), o, altrove, giocando ai bussolotti col concetto di astrazione (ibid., § 678). E anche LAMBERT, nel *Neues Organon,* dibatterà il problema (1764, I, specialmente §§ 394 e 591 sgg.) cavandosela anche lui per vie traverse.

§ 83. Ma già BAUMGARTEN aveva affrontato la questione in modo molto più ampio, accoppiandola a quella del passaggio dall'universale al caso singolo. La sua grande preoccupazione è quella del concreto, dell'individuale.

[217] Complexus omnium determinationum in ente compossibilium est *Omnimoda determinatio* [durchgängige, völlige, vollständige Bestimmung]. Hinc ens aut est omnimode determinatum, aut minus. Illud est *singulare* (individuum) hoc *universale* (*Metaph.*, § 148).

---

(1) « Nec vero error hic NIZOLII levis est, habet enim magnum aliquid in recessu. Nam si universalia nihil aliud sunt quam singularium collectiones, sequatur, scientiam nullam haberi per demonstrationem (quod & infra colligit NIZOLIUS) sed collectionem singularium, seu inductionem. Sed ea ratione potius evertuntur scientiae, & sceptici vicere. Nam nunquam constitui possunt ea ratione propositione perfecte universales; quia inductione nunquam certus es, omnia individua a te tentata esse... ».

[218] *Ens* universale spectatum in suo inferiori, et singulare spectatum, qua alia etiam sua predicata, praeter certum universale, *spectatur in concreto* et tum *concretum* dicitur.

Ens universale quod attenditur quidem, non tamen in inferiori suo, et singulare, in quo tamen certum tantum eius superius attenditur, *spectatur in abstracto*, et tunc *abstractum* dicitur... (ibid., § 149).

Quello del concetto estensivamente ricco di tutte le sue *notae* e distinto in tutte le *notae notarum* resta l'ideale della *intellectus pulchritudo* (*Metaph.*, § 637, cfr. § 10), o *perfectio eiusdem* [*intellectus*] *notas extensive distinctas formandi*. Ma come un simile processo infinito possa attuarsi, BAUMGARTEN non ce lo dice; e chi andasse a chiedere alla sua *Metaphysica* la via per passare dall'universale alla *omnimoda determinatio*, o per dimostrare la necessità (cioè l'universalità) di alcune *notae* reali di un concetto, resterebbe senza risposta. Il fatto è, che già nella *Metaphysica* la preoccupazione del singolo, dell'irrazionale pur così necessario alla concretezza di un universale che non sa nè nascerne nè esprimerlo dal suo seno, aveva condotto BAUMGARTEN a costruire tutta una funzione indipendente della sensibilità, cioè l'estetica, l'*analogon rationis*. Se la chiarezza estensiva non si può ridurre a *ratio*, si cerca di imbrigliare l'irrazionalità della rappresentazione sensibile elevando il suo processo a forma legittima di conoscenza suscettibile di critica e di scienza, e di riparare alle debolezze della ragione con l'aiuto di questo suo analogo.

Anni dopo, nella *Aesthetica* (1750-58), BAUMGARTEN sviluppa questa dottrina in modo assai significativo. Si può supporre che proprio l'opera di CRUSIUS avesse ulteriormente richiamato la sua attenzione su questo problema. Ritorna proprio quella *pulchritudo intellectus* che ci era stata additata, accanto alla *puritas*, ad ideale conoscitivo della *Metaphysica*, e scopriamo ora che è cosa connessa coll'*analogon rationis*:

[219] ... intellectus et ratio per imperium animae in semetipsam multum non raro conferunt ad excitandas facultates inferiores; consensus harum et apta pulchritudini proportio saepe non nisi per intellectus et rationis usum obtinetur; magnae vividitatis in analogo rationis consectarium spiritui naturale est *pulchritudo intellectus* et *rationis*, perspicentiae nexus extensive distinctae (*Aesth*, § 38).

Dopo avere trattato della *veritas* puramente estetica, si passa alla

[220] *Veritas aestheticologica* vel est universalium et notionum indiciorumque generalium, vel singularium et idearum. Illa *generalis*. Haec *singularis* esto. Veritas generalis in objecto numquam tantum veritatis metaphysicae detegitur, praesertim sensitive; quantum in objecto veritatis singularis... (ibid., § 440).

[221] Veritas aestheticologica generis est perceptio magnae veritatis metaphysicae, veritas aestheticologica speciei est perceptio maioris, veritas individui seu singularis aestheticologica est perceptio maximae, qua genus, veritatis metaphysicae (ibid., § 441).

§ 84. Nell'individuo, nell'*omnimode determinatum,* viene dunque a culminare la *perceptio* della verità metafisica. Ma c'è di più: le verità scientifiche sono comprese nel *genus cogitandi generalia sed eleganter exprimens,* detto *aestheticodogmaticum,* per distinguerlo dallo *aestheticohistoricum* e dal *poeticum* (ibid,, § 566).

Tale *genus aestheticodogmaticum* è però anzitutto distinto da quello *logicodogmaticum*:

[222] Prius [genus logicodogmaticum] uti thematis sui principia potissimum sequitur, ita posterius [genus aestheticodogmaticum] principiata et consectaria. Prius uti potissimum erit universalia, sub quibus thema suum continetur, ita posterius eiusdem thematis inferiores conceptus attendit potissimum, quos sub se continet. Etiamsi materiae a tota disciplina nomen acceperint, sunt tamen in quavis disciplina prima quaedam ordine, quaedam in methodo synthetica velut ultima. Illa potissimum logicum, haec aestheticum ita sectatur per disciplinas cogitandi genus, ut dici circiter in qualibet possit, ubi definit logicum, aestheticum cogitandi genus incipere (*Aesth.*, § 569).

Insomma, i due tipi di ragionamento sono sempre strettamente uniti, e se la logica fornisce gli universali, l'estetica, depositaria del metodo sintetico, mantiene la connessione con l'individuo. Ce lo conferma il § sg.:

[223] Qui res interius perspexerunt, probe vident inter ea rerum genera, de quibus scientiae huc usque stricte dictae cultae sunt, et individua, interiacere adhuc magnam inferiorum generum, et specierum intercapedinem, in cuius raro territorium demonstratores descendant, in quod experimentatores et observatores accurati raro feliciter adscendant. Hoc est illud maxime studium in quo cogitandi genus aestheticodogmaticum decurrat. Hinc vel ipsum sibi thema legit optime, vel thema etiam altius petitum eo tamen usque detrahit, ad maiorem veritatem materialem § 440, etiamsi fiat eo ipso formaliter paullo minus exacta, secundum logicorum trutinam scientificam, i. e. elegantem ad veri similitudinem (ibid., § 570).

Dunque, la visione dell'universale in concreto da un lato, e dall'altro il meccanismo della scienza sperimentale, sono praticamente assegnati al dominio dell'*analogon rationis.*

[224] § 575. Studium veritatis in aestheticodogmaticis non solius illustrationis gratia, sed etiam ob §§ 572, 569 [*cioè come metodo sintetico opposto alla pura deduzione, e come progresso « in inferiora », in modo da fornire prove supplementari al ragionamento logico*] multum in exemplis suae materiae versabitur, in iisque singularia praeferet universalibus, ideas notionibus, strictissime vera heterocosmicis et fabulosis, aut ad haec quando venusta vocaverit necessitas, ea non dissimulabit esse fabulas aut fictiones aesthetice heuristicas.

Ci troviamo quindi di fronte ad una funzione euristica dell'*analogon rationis,* atta a giovare alla scienza, ma priva di certezza dogmatica.

[225] § 577. Studium veritatis in aestheticodogmaticis cuiuscumque generis, si vel maxime complete certo conoscendi tractet, tamen nunc non adscendet ultra *verisimilitudinem* aliquam quam dicamus *dogmaticam*, qua dogma non quidem complete certum redditur, neque tamen ulla in eodem falsitas, repugnantia interna vel contradictio cum complete certis aut hoc saltim dogmate certioribus, nulla incohaerentia cum principiis, unde deducendum foret, aut cum in derivandis consectariis totalis, etc., nec intellectu, nec rationis analogo, quantae haec facultates in praecipuis obiectis personalibus supponendae sunt, appercipiantur.

[226] § 578. Nam definitiones statim, quando non exascientur ad logicae artis severas regulas, aut in descriptiones iterum pulchras affabre resolvuntur, propositiones generales si enthymematice omissis iudiciis intuitivis, ex quibus formatae sunt, tamen exhibentur, ut experientiae, non axiomata solum et postulata secundaria miscentur primariis, sed et theoremata multa et problemata indemonstrabilium instar sumuntur, aut probantur saltibus logice illegitimis etiamsi pulchris, formis crypticis, de quibus convincendus non sit complete certus, interim elegantibus et oratoriis, scholia si regnant, et plurimum absorbent loci: quid aliud ex tali meditatione, si vel maxime complete certum thema habeant, nunc prodibit nisi dogmatica verisimilitudo?

La confusione tra questo modo di argomentare, e quello « accuratamente logico ed intellettuale » è causa del fatto che:

[227] philosophi et omnes paene reliqui eruditi tot per saecula soliditate et certitudine superati sint a mathematicis, quibus suis exponendo semper verum fuit intellectum et rationem praesertim instruere, non promittendo solum sed et praestando (ibid., § 579).

§ 85. Ma è atta la metafisica a spogliarsi di ogni residuo irrazionale e a procedere con metodo puro? Già BAUMGARTEN probabilmente ne dubita, ma quel K. che, nella *Deutlichkeit*, aveva opposto al metodo matematico quello metafisico (almeno nello stato presente della metafisica) come tale, che dovesse ancora a lungo penare per estrarre analiticamente dalla complessità del dato i suoi principi puri, aveva certo sentito questo problema come una difficoltà non risolta. Il ragionamento metafisico doveva quindi sembrare a K., una volta che egli avesse tirato questa conclusione, per dirla in termini baumgarteniani, in buona parte fondato proprio sull'*analogon rationis*. Ora, quale è nell'estetica del BAUMGARTEN la struttura del passaggio tra universale e individuale? Ce lo dice la Sez. XLIV della *Aesthetica*, « Comparatio minoris ac maioris »:

[228] § 742. ... Quoniam autem totum maius suis partibus et conceptus superior maior ac latior est et plura sub se comprehendens quam inferior, sub eodem cum aliis comprehensus, descriptam hanc comparationem eiusmodi conceptuum liceat dicere *comparationem maioris ac minoris*, si subiectum comparationes fuerit minus, pars vel inferior quidam conceptus, *ascendentem*, si subiectum fuerit maius, totum vel superior quidam conceptum, *descendentem*.

[229] § 743. Comparatio ascendens est *a*) si partem et varium aliquod certi totius ex eiusdem toto reddamus illustrius... § 744. ... *b*) si perceptionem aliquam inferius et magis determinatum sistentem illustremus per perceptionem, quae dicti inferioris superius ac minus determinatum exhibeat. Erit hinc comparatio adscendens huius indolis illustratio *α*) individui per suam speciem, vel genus aliquod, sub quo datum individuum contineatur... *β*) speciei per suum quoddam genus... *γ*) generis per genus suum superius...

Il § 745 precisa che tale procedere può essere *medium heuristicum elegantioris comparationis*, in quanto che passando da A al più generale B sotto cui A è contenuto, da B per associazione d'idee possiamo raggiungere C, D, E, di generalità uguale ad A e contenuti sotto lo stesso più generale B, attraverso il paragone coi quali meglio illustriamo A.

[230] § 749. Comparatio descendens erit *b*) si superius quoddam vel genus, vel species illustretur per inferiora quae sub se continent, vel unum, vel plura. In priori casu erit exemplum (§ 526), in posteriori divisio, quam ad completionem saltem ultra dimidium processisse si aesthetice verisimile est, *inductio aesthetica*, *divisio* scilicet enumeratio perceptionum sub aliqua data contentarum, aesthetica cum partitione, vel completae vel incompletae si agitantur elegantius ut figurae; nomine *distributionis* insignuntur. Huius igitur indolis comparatio descendens illustrabit *α*) genus quoddam superius per inferius, quod sub se continet genus vel speciem vel individuum, nunc unum nunc plura, *β*) genus infimum per suam speciem et individuum et perceptionem sub eo contentam vel unam vel plura, *γ*) speciem per individuum, quod illa sub se continet, vel unum vel plura.

[231] § 756. Exempla, inductiones, divisiones et distributiones genus superius illustrantes per inferius sunt bonae, per species sunt meliores, per individua sunt optimae.

Il problema del passaggio dal singolo all'universale, e quello per cui l'universale si dimostra in concreto, si trovano dunque qui, come più tardi in K., accoppiati. Questo, e l'assegnazione all'estetica dell'intero processo, è certo uno dei tratti più rilevanti del pensiero baumgarteniano.

§ 86. Già MEIER, negli *Anfangsgründe* del '48-50, aveva preso molto sul serio, in uno spirito simile, la questione dell'induzione estetica, che per lui vale invece proprio come fondazione, non come illustrazione in concreto, dell'universale. Parlando dei sillogismi estetici, ovvero dei sillogismi logici esposti esteticamente, egli scrive:

[232] § 658. Die vierte Art der ausserordentlichen Schlüsse sind die Zergliederungsschlüsse (*inductio aesthetica*). Diese Schlüsse beruhen auf folgende Regel: was von einem jedem Dinge, die unter eine Art und Gattung gehören, bejahet oder verneinet werden kan, das kan von der Art oder Gattung algemein bejahet oder verneinet werden. Daher mus man sich im schönen Denken beinahe allezeit mit einer *unvollständigen Zergliederung in dem Schlusse* begnügen (*in-*

ductio incompleta) wenn man nur einige Dinge anführt, die zu einer Art oder Gattung gehören. Allein hier muss man sich ja in acht nehmen, damit man nicht, von dem besondern auf das algemeine, auf eine felerhafte Art schliesse. Es muss daher aesthetisch wahrscheinlich und gewiss seyn, dass alle Dinge, die man auslässt, eben so beschaffen sind, als die man ausdrücklich angeführt, und kein einziges Beispiel vom Gegentheil mus aesthetisch wahrscheinlich sein.

Meier scriveva però anteriormente alla apparizione della *Aesthetica*, e procedeva in effetti in modo molto più conservatore. Invero anche per lui sussisteva l'unione di estetica e logica nella conoscenza più eccellente: egli teorizza il *schöner deutlicher Begriff* (*Anfangs.*, § 558) e il *schöner vollständiger Begriff* (cioè un *schöner deutlicher Begriff dessen Theile wiederum auf eine schöne Art deutlich sind*, ibid., § 561), il « bel giudizio » e il « bel sillogismo » (*Die lebhafte und deutliche, oder überhaupt die schöne Vorstellung des Zusammenhangs der Wahrheiten, heisst ein aesthetischer Schluss*, ibid., § 634).

Però l'estetica non riceve il posto preminente nel processo sintetico che essa avrà in Baumgarten. Infatti il Meier, nella *Vernunftlehre* del 1752, parla, tra le altre forme di sillogismo, dei *Zergliederungsschlüsse* o sillogismi induttivi logici, senza che ciò desti in lui speciali preoccupazioni, limitandosi ad aggiungere che è un vero peccato che si possano applicare solo in pochi casi, perchè in generale le loro premesse contengono infiniti oggetti, che non si possono elencare tutti.

Resewitz poi, nel 1759, per risolvere il problema dell'induzione, aveva fatto appello nientemeno che all'intuizione intellettuale e ad una conoscenza simile a quella divina, in cui all'universale sia unita la totalità del singolo (Bäumler, 1923, pg. 237).

Per la storia, notiamo che un simile ordine di idee non mancava di precedenti più o meno espliciti. Leggiamo ad esempio in ten Kate a proposito della rappresentazione artistica dell'ideale:

[233] Cette partie de l'Art demande dans un Peintre, outre la force de l'Imagination e l'adresse de l'Imitation, un génie excellent et un jugement capable de lui faire découvrir un certain Commun entre tous les Hommes; et de lui faire trouver par-là les Lois générales de toute la Nature, tant pour la Forme, ou la Taille, que pour la diférence des Ossemens, des Muscles, et celle de la Peau... (1728, pg. xii).

Diderot, nella *Encyclopédie* (Art. *Induction*), sottolineava la grande importanza dell'induzione nella scienza, e la sua frequente incompletezza. Nelle scienze « arbitarie », fondate sull'analogia, essa è in rapporto al g u s t o .

In Inghilterra, dopo Bacone, Hobbes aveva affermato (*The Elements of Law*, I, IV, 10) che l'induzione è insufficiente senza la scienza a priori che scopre le cause degli eventi mediante l'uso esatto dei nomi, delle definizioni e dei sillogismi. L'esperienza, da sola, non conclude ad alcun uni-

versale. HOME rinviava per il fondamento della induzione ad un senso interno o sentimento originario per la perseveranza e uniformità della natura (BÜHLER, 1905, pg. 78), e REID, nella *Inquiry*, argomenta che, come il buon gusto non potrebbe essere acquistato se non ci fosse già (ma solo perfezionato mediante esempi), così il giudizio d'esperienza sarebbe impossibile, se non gli stessero a base concetti universali, il cui contenuto non nasce dall'esperienza. La pura induzione non ci darebbe mai la certezza se non fosse preceduta dal principio che la natura opera uniformemente dappertutto. Senza « an instinctive prescience of nature » l'induzione sarebbe cieca (II ed., Edimburgo 1765, pg. 89).

§ 87. La questione dell'induzione era, come è naturale, connessa con quella della uniformità delle leggi empiriche della natura o della *expectatio casuum similium*. L'induzione è, presso LEIBNIZ, in generale puramente psicologica, e non è in grado di portare a concetti universali (BÄUMLER, 1923, pgg. 174-75); solo che ad un certo punto sembra fondarsi metafisicamente sul principio di continuità (cfr. COUTURAT, 1901, pg. 263 sgg.).

Se seguiamo l'evolversi di questo aspetto della questione, comprendiamo meglio lo sviluppo del problema dell'induzione e il suo confluire nell'estetica.

HUYGENS aveva reclamato per la fisica solo una certezza morale, non l'evidenza matematica; s'GRAVESANDE notava che l'assioma dell'uniformità del corso naturale non è dimostrabile logicamente, ma solo inferibile in base alla bontà del Creatore (cfr. CASSIRER, 1922, II Kap.; K. cita il s'GRAVESANDE nei *Gedanken*, I, 176).

È proprio discutendo questo problema che WOLFF scopre, in sede di psicologia empirica, l'altarino della debolezza della giustificazione del processo induttivo che gli abbiamo visto dare nella *Logica*. Riportiamo solo le conclusioni:

[234] *Espectatio casuum similium rationi similis videtur*... Videmur adeo perspicere nexum inter actionem et eventum in casu dato, consequenter expectatio casuum similium rationi similis videtur (*Psych. Emp.*, § 504).

[235] Quoniam igitur etiam in hoc expectatio casuum similium rationi similis; *expectatio casuum similium id est, quod analogum rationis dici solet* (ibid., § 506).

In definitiva non si tratta di certezza razionale, ma di un qualcos'altro. Questo qualcos'altro è il senso comune; infatti:

[236] Reductione... ad sensum communem notiones eorum, quae a sensu remota sunt, animo ingenerantur per ideas rerum sensibilium in vulgus notarum ob similitudinem, quam illa cum his habent. Quamobrem cum ingenii sit observare rerum similitudines; ad reductionem ad sensum communem requiritur ingenium (WOLFF, *Phil. Mor.*, 1750-51, § 243).

Ora, egli afferma che il senso comune è necessario « ad espectationem casuum similium » (ibid., § 248).

Lo ZEDLER riprende questa dottrina nel suo *Universallexikon* (Bd. XXVII, 1746, art. « Vernunftähnliches », detto più sotto « analogon rationis »):

[237] Vernunftähnliches heisst dasjenige, was das Ansehen hat, als wenn es eine Einsicht in den Zusammenhang der Dinge hätte, und aus einem das andere zu schliessen wüsste. Die Erwartung ähnlicher Fälle hat eine Aehnlichkeit mit der Vernunfft. Denn wenn wir gemercket, dass bey gewissen Umständen etwas geschehen ist, und wir uns bey Wiedererblickung eben derselben Umstände darauf Rechnung machen, dass es wieder geschehen soll: so hat es das Ansehen, als wenn mann hier eine Einsicht in den Zusammenhang der Dinge hätte, und aus einem das andere zu schliessen wüsste. Und also siehet diese Erwartung der Vernunfft in etwas ähnlich.

La comparsa del termine *analogon rationis* in WOLFF ci fa sospettare che questo sia uno dei problemi da cui BAUMGARTEN prese l'avvio per sviluppare l'importanza della facoltà inferiore e per teorizzarla, giungendo fino alle dottrine, esposte nella *Aesthetica*, concernenti l'induzione. In effetti BAUMGARTEN prende la questione così sul serio che, a risolverla, costruisce addirittura una facoltà speciale, la *praesagitio*: « Praesagitio sensitiva est *expectatio casuum similium* [die Erwartung ähnlicher Fälle] » (*Metaph.*, § 612). E tiene ad affermare: « *Praesagia strictius dicta* et *Praesagitio* sunt sensitiva tantum. Sensitiva praesagia sunt obiectum mantices aestheticae, § 60 ». L'aspettazione dell'uniformità del corso della natura è quindi cosa dell'*analogon rationis*, e il ragionamento estetico viene ad acquistare una funzione fondamentale nell'ambito della scienza. Anche MEIER riecheggia simili idee, ma anche qui in senso più conservatore, in quanto che accanto alla *sinnliche Vermuthung*, facoltà che corrisponde alla baumgarteniana *praesagitio*, e che egli illustra come *das untere Vermögen undeutlicher oder sinnlicher Vermuthungen* o *Erwartung aehnlicher Fälle* (*Anfangs.*, § 500), egli pone la *vernünftige Vermuthung*, ovvero *das Vermögen vorhergesehene Dinge auf eine deutliche Art zum voraus zu erkennen*. Ma in forza di che cosa prevediamo il futuro caso singolo? Poichè « wir aus undendlich vielen Fällen dieser Art den allgemeinen Satz abstrahirt, und mit Recht oder Umrecht angenommen haben » (*Metaphysik*, § 612). La debolezza del principio è addirittura confessa; ma MEIER non sembra darsene alcun pensiero.

SULZER nota:

[238] Man bemerke hier, dass es möglich ist, das, was eine Vorstellung Verschiedenes in sich fasset, zu empfinden, ohne dass man sich diese Vorstellung zur Bildung abstrakter Ideen zu Nutze mache. Daraus kann bey den Thieren eine Art von Urtheil entstehen, welche LEIBNITZ die *Erwartung Aehn-*

licher Fälle nennet, und welche oft bey dem Menschen Statt findet. Wenn wir einem Gegenstand sehr oft mit denselben Umständen gesehen haben, so verbinden oder vereinigen sie dergestalt mit der Vorstellung dieses Gegenstandes, dass wir, so oft sich dieser wieder zeiget, erwarten, zugleich dieselben Umstände wieder zu sehen. Diess ist eine Art von Urtheil dem man um so viel mehr unterworfen ist, um so viel weniger Fertigkeit zu abstrahieren man besitzet (Zergliederung des Begriffs der Vernunft, 1758, in SULZER, 1782[2], pg. 274).

Dopo di ciò, dovrebbe essersi dissipato ogni dubbio riguardo all'importanza del problema dell'induzione nell'ambiente che stiamo studiando; si può aggiungere finalmente un fatto fondamentale, e cioè che la scepsi di HUME contro il principio di causalità si potrebbe ridurre in ultima analisi proprio alla deficienza riscontrata nel processo induttivo (cfr. HUME, *Human Understanding*, ed. SELBY-BIGGE, pg. 33 sgg.).

E abbiamo anche visto quali soluzioni vengano date allo scottante problema da coloro che vogliono sfuggire allo scetticismo. Da un lato, il vecchio appello ad una fiducia morale, si trasforma, nelle mani degli inglesi specialmente, in un senso particolare originario e interno dell'animo umano. Dall'altro si viene elaborando nell'ambiente di BAUMGARTEN una facoltà speciale, per quanto riducibile ad una funzione della sensibilità, che ha il compito di risolvere la questione, anche se in modo non dogmatico, mediante un processo canonizzato dall'estetica.

§ 88. La soluzione data da K. si ispira a entrambe le tradizioni. Se l'accoglimento del concetto di senso comune, che non era certo esclusivamente inglese ma che, come è noto, aveva avuto i suoi più importanti sviluppi in Inghilterra, accenna ad una influenza di quella cultura, tutto l'impianto dato a tale concetto risulta da un reimpiego di materiale e da una sensibilità problematica baumgarteniani e crusiani (cfr. §§ 140 sgg.).

Basti pensare ad alcuni elementi già visti, e ad altri che incontreremo tra breve. Anzitutto, la stretta connessione della estetica col problema della fondazione dei principi razionali, non nel generico senso inglese delle diverse possibili applicazioni di un senso interno, ma nel senso baumgarteniano della bidimensionalità logico-estetica della percezione. E ancora, la connessione, sotto l'insegna del senso comune, tra il problema dell'induzione e quello dell'individuo, cioè della applicazione della regola al caso determinato. Se pensiamo a quanto BAUMGARTEN stesso suggerisce a proposito di questo ultimo problema, ci risulta chiaro come K. abbia ad un certo punto pensato a fondare persino la logica formale sul senso comune, cioè su questo analogo della ragione, capace di raggiungere l'individuo, come di trarne una specie di universale.

È appunto nell'interesse che sta alla base di questi rapporti, cioè l'interesse per l'irrazionale, per l'individuo, che si trova la maggiore ori-

ginalità dell'ambiente baumgarteniano. Se ne è accorto molto bene il BÄUMLER, che illustra con larghezza il fenomeno, opponendo alla *abstrahierende Begriffsbildung* di WOLFF la *individualisierende Begriffsbildung* di BAUMGARTEN (1923, I, B, 3 e 4), il quale, come abbiamo avuto agio di vedere, si fa del singolo un elemento conoscitivamente necessario alla perfezione della conoscenza metafisica, come *omnimoda determinatio*, e, dei processi su di esso fondati, il nerbo delle scienze induttive; il tutto unito ad una vivace polemica contro l'universale astratto (BÄUMLER, 1923, pgg. 204-06). Il fatto si è che il principale ispiratore di una simile mentalità è viceversa CRUSIUS, come abbiamo mostrato a suo luogo.

Questa tendenza, la cui molto più ampia portata come moda estetica e gusto sociale abbiamo visto nel cap. prec., trova varia e ampia risonanza in MEIER, in REIMARUS (BÄUMLER, 1923, pgg. 233 e 238) e in RESEWITZ (1759, cfr. BÄUMLER, 1923, pg. 235 sgg.), il cui concetto di genio implica il raggiungimento dell'ideale dell'intuizione intellettuale, analoga a quella divina, per cui, vinta l'astrazione, universale e particolare siano compresenti in un unico atto conoscitivo, e il casuale si risolva senza residuo nel necessario. « Intuitivo » significa in lui non già « sensibile » nel senso peggiorativo di un WOLFF, ma concreto, individuale. Egli trova facile un simile processo nella matematica, ove la cosa stessa ci si presenta sotto gli occhi nei suoi casi particolari; difficile nella metafisica, ove non abbiamo a che fare che con segni arbitrari.

§ 89. Ma il più interessante per noi viene forse con LAMBERT, che, nel *Neues Organon* del '64, riprende energicamente il problema dell'individuo. I concetti, egli dice, si ottengono per astrazione; ma i *Merkmale* così lasciati da parte si possono nuovamente *zusammensetzen* al concetto:

[239] So viel man davon zusetzt, so viel wird auch der allgemeine Begriff näher *bestimmt*, und das *Bestimmen* selbst geschieht durch solche Zusetzung mehrerer Merkmale. Dieses geht so weit, bis man, ohne das bereits zugesetzte wieder wegzunehmen, ferner nichts mehr zusetzen kann. Z. E. in einem Triangel kann man anfangen das Verhältniss der Seiten zu bestimmen, nachgehends ihre wirkliche Grösse. Ist dieses geschehen, so bleibt nichts mehr übrig, als ihn in der That zu zeichnen, und dadurch wird er *vollkommen bestimmt*, oder *individual*, weil er nun an Zeit und Ort gebunden ist (*Novum Organum*, Dianoloiogie, § 18).

[240] Wenn man den Begriff einer Gattung deutlich machen, oder ihre Merkmale finden will, so nimmt man einzelne Fälle oder Beispiele, worinn der Begriff der Gattung vorkommt... (ibid., § 26).

[241] Man verfährt hierbey richtiger und sicherer, *wenn man die Auswahl der Beyspiele oder einzelnen Fälle, aus welchen ein allgemeiner Begriff bestimmt werden solle, zu beweisen sucht, und das confuse Bewusstseyn davon in einen deutlichen Begriff verwandelt*... (ibid., § 27).

[242] Die schwerste Frage bei der Auswahl solcher Begriffe und einzelnen Fälle ist, woran man erkennen könne, dass sie unter den Begriff der Gattung gehören, den man deutlich machen will?... (ibid., § 29).

Il problema gli si presenta come molto difficile: sarà necessario esaminare separatamente la questione nell'ambito di ciascuna scienza. Bisognerà anzitutto assicurarsi di aver costruito correttamente il sistema dei generi e delle specie (ibid., §§ 32, 36). Bisogna inoltre

[243] ... *dass man von der Wirklichkeit der vorgenommenen Fälle versichere*, und der Grund davon ist, weil die Versicherung, das der daraus abstrahirte Begriff ein realer und möglicher Begriff sey, darauf beruhet. Wir haben zu diesem Ende erinnert, *dass es gut sey, wenn man die Fälle durch eigene Erfahrung bewähren kann...*

Diese Vorzüge des unmittelbaren Empfindens tragen unstreitig vieles zu der so unbestrittenen Gewissheit der *Messkunst* und *Vernunftlehre* bey, weil man in jener die Figuren immer vor Auge habe, in dieser aber die Gesetze des Denkens unmittelbar empfinden kann (ibid., § 47).

Egli insisterà sull'importanza della *Erfahrung* nel § 65, e le dedicherà tutta la Sez. VIII della *Dianoiologie*. Insomma: i concetti generali sono attendibili, solo in quanto verificabili nei casi singoli, cioè in quanto resi perfettamente determinati o individuati attraverso l'esperienza. Il che è facile in geometria ed in logica, ma non altrettanto nelle altre scienze. Comunque il passaggio dall'universale al singolo è un problema delicato e spinoso, da risolversi caso per caso.

Lambert accenna anche alla difficoltà opposta, quella dello *Umfang*, della comprensione sufficiente dei concetti. Anche questo, come ciò che precede, è necessario a rendere il concetto universale *deutlich, zureichend und vollständig*. È chiaro che « die ganze Richtigkeit der allgemeinen Erkenntniss davon abhängt ». Però chi voglia esercitarsi a stabilire tale *Umfang*:

[244] wird in Ansehung des Begriffes *Gesetzt*, die Civilrechte, die Staatsrechte, das Recht der Natur etc. desgleichen auch die Physik, Mathesin, Pneumatologie, Cosmologie etc. zureichend inne haben müssen, um den Begriff nicht zu special heraus zu bringen, sondern ihn so allgemeinem zu haben, dass er zum Grund der allgemeinsten oder metaphysischen Nomologie oder Gesetzlehre dienen könne (ibid. § 49).

Insomma, anche il problema opposto al precedente, cioè quello dell'ascesa dal singolo all'universale, è proposto se non approfondito, ed in connessione col primo.

Quello che ci importa notare è che, anche per Lambert, il problema del singolo è in primo piano. Per lui invero la distinzione tra chiaro

e *distinto* esiste come per BAUMGARTEN (cfr. i primi §§ dell'*Organon*); ciononostante egli non rinuncia, a differenza di BAUMGARTEN, alla piena razionalità del passaggio dall'universale al particolare, che però non è per lui cosa tanto piana come per CRUSIUS; per quanto egli si sforzi di superare lo scarto baumgarteniano tra le due facoltà, affermando crusianamente che la distintezza si sustanzia di individuale.

Egli propone chiaramente l'esigenza di una conoscenza che sia sensibile, e distinta allo stesso tempo. Se teniamo conto del fatto che in lui giuoca un elemento, che in CRUSIUS era molto attenuato, quello della diversità tra le due facoltà, comprendiamo come dalla lettura di LAMBERT potesse sorgere un problema, che LAMBERT stesso non arriva a proporsi: come potesse esistere un tipo di *distintezza*, e non solo di *chiarezza, proprio della conoscenza sensibile e diverso dalla distintezza intellettuale*. E vedremo tra breve che K. imposterà la questione proprio in questi termini (cfr. § 92).

§ 90. Il termine *individuo* giuoca un ruolo assai importante, come abbiamo visto, in molte delle personalità ricordate in questi ultimi §§. Vogliamo esaminarne un po' più ampiamente l'uso nell'ambiente.

Secondo RÜDIGER:

[245] genus a specie & individuo suo tanquam concretis est abstractum *per* § 57: omne abstractum pars (etsi non corporea) sui concreti est, *per eund*: omnis pars totius tota est in toto suo, non autem totum penitus est in parte *per s.*: ergo genus totum est in specie et individuo, non v. v. (1729, § 64).

Secondo WOLFF:

[246] Ens omnimode determinatum dicitur, in quo nihil concipitur indeterminatum (*Ontol.*, 1736, § 225).

[247] Quicquid existit vel actu est, id omnimode determinatum (ibid., § 226).

[248] Cum entia singularia existant evidens est, *Ens singulare,* sive *Individuum* esse illud, quod omnimode determinatum est (ibid,, § 227).

BILFINGER afferma decisamente la necessità dell'individuale:

[249] Genera et species non existunt immediate, sed fiunt per abstractionem mentis a rebus existentibus. Nihil existit ut generale et commune: quicquid existit, determinatum est. Immediate individua existunt. Igitur *individua* erunt, *quae omnimode determinata sunt* (1740^2, § XCIII).

[250] Cogitatio notionum *compositarum plerumque* esse nisi symbolicam; quis enim est, qui subinde notiones suas resolvat in primitiva sua, & ea simul omnia expresse attendat? (ibid, § CCLXXXI).

Insomma, esistente, individuo, concreto sono termini equivalenti; il pensiero astratto si pasce di puri simboli irreali; ma la rappresentazione del reale è spesso impossibile.

CRUSIUS afferma che « ein *individuum* dasjenige ist, was in Ansehung aller erforderlichen Umstände völlig determinirt ist » (1745, § 24). Per lui, come per WOLFF e BAUMGARTEN, l'individuo è l'*omnimode determinatum*.

LAMBERT riprende tale carattere (cfr. cit. [239]), e lo identifica alla *Wirklichkeit*, alla realtà (cfr. citazione [243]).

Ma SULZER, sulle orme di BILFINGER, tiene a far notare:

[251] Alle Ideen von individuellen Dingen sind sehr unvollständig. Denn, da ein jedes Individuum nicht bloss was sein Wesen ausmachet, sondern auch in allen seinen Verhältnissen durchaus bestimmt ist, so gehöret nothwendig zur vollständigen Idee von jedem Individuo eine unendliche Menge von Dingen, welche es nach allen seinen Verhältnissen bestimmen... Man sieht aber wohl, dass so mangelhafte Ideen unsern Urtheilen über die Individua sehr enge Schranken setzen (*Von dem Bewusstseyn und seinem Einflusse in unsere Urtheile*, 1764, in SULZER, 1782², pgg. 208-09).

Anche la sua voce si leva quindi contro la concezione di un facile passaggio dell'universale all'individuale. Il problema dell'individuo, del concreto perfettamente determinato, reale ed esistente, è dunque un *punctum dolens*, che comincia chiaramente a farsi sentire nell'ambiente. Vogliamo però eliminare un facile malinteso: non si tratta dell'individuo quale i Romantici lo concepiranno. L'individuo dell'illuminismo tedesco sta a quello del romanticismo, come la penna del Prof. KRUG sta alla « schöne Seele » di HEGEL.

Si tratta insomma del problema dell'evidenza sensibile, dell'accidentale naturale irrazionalizzabile, del singolo oggetto particolare in rapporto alle leggi della natura. Non della individualità umana come fatto originale, in cui un universale più o meno trascendente si realizza *in toto*.

Il passaggio fra le due concezioni sarà segnato dal più tardo K., per cui il singolo oggetto artistico, caso limite della determinatezza sensibile ed esistente, sarà al tempo stesso, come bellezza ideale, la concretizzazione di una idea trascendente che vi si esprime globalmente in maniera sensibile.

§ 91. È opportuno ricordare che, al tempo della *Deutlichkeit*, K. aveva assunto la terminologia crusiana *in abstracto – in concreto* modificandone il senso e spogliandola, per ragioni che non staremo ad indagare, del suo migliore portato. La matematica opera *in concreto*, mentre la metafisica ragiona *in abstracto*, e suo compito precipuo è di rintracciare i concetti irresolubili o gli universali spogliandoli di ogni confuso

residuo empirico. « Concretezza » ha quindi per K., a questo punto, solo il primo dei significati che CRUSIUS le attribuisce, quello cioè di un irrazionale (irrazionale, secondo K., in metafisica, non in matematica) da cui bisogna semplicemente astrarre. Si direbbe quindi che non sia stato, almeno originariamente, CRUSIUS a metterlo sulla via di una molto diversa problematica, corrispondente invero alla più originale esigenza di concretezza già presente in CRUSIUS stesso, e che trionfa pochi anni dopo nella *Nachricht* del '65. Accenniamo ora solo di passaggio a questo svolgimento del pensiero kantiano, sui cui getteremo maggior luce più in là, allorchè avremo raccolto altri elementi (cfr. §§ 134 sgg.).

Ora, su quale direttiva d'attacco muove K. contro la metafisica, nei *Träume* del '66? Egli la accusa di oltrepassare la propria base sperimentale, e di imbarcarsi in astratti *Hirngespinste*; le contrappone l'esperienza, il sensibilmente intuibile (CAMPO, 1953, pgg. 436, 438). L'importante è:

[252] einzusehen, ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei und welches Verhältniss die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsre Urtheile jederzeit stützen müssen. In so fern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft... (II, 367-68).

Generalmente questo atteggiamento è ricondotto all'influsso inglese e alla mentalità empirista (CAMPO, 1953, pg. 438). Se questo può essere vero, è altrettanto vero che il problema, ma nella sua traduzione in termini logici e psicologici, è vivissimo negli ambienti di BAUMGARTEN e di CRUSIUS, e che è da questi ultimi che K, in definitiva, trae l'armamentario concettuale con cui imposta esso problema. Il problema di porre dei limiti alla metafisica è certo anche humiano; la formulazione in K. ne è però ben tedesca.

Le connessioni che siamo venuti mettendo in luce ci permettono di capire molto meglio il nesso tra il problema del metodo e quello dei rapporti tra singolo e universale. Se già la preoccupazione della *Deutlichkeit* del '63 era appunto la questione di come astrarre gli universali metafisici della ricchezza irrazionale del singolo, tre anni dopo il problema della validità della metafisica consiste appunto nella possibilità di un rapporto efficiente tra individuale e universale. Gli universali devono cercare una costante conferma nell'esperienza, e quegli universali dai quali è impossibile raggiungere un fatto dato in concreto sono ritenuti pure elucubrazioni fantastiche. È quindi chiaro come il problema del metodo e dei limiti della metafisica sia quello della struttura e della estensione del passaggio tra singolo e universale.

Come abbiamo visto, molti avevano sentito il problema, ma l'unico a fornire una soluzione elaborata ed esauriente di certe sue difficoltà,

era stato il BAUMGARTEN, che ne aveva riunito l'aspetto induttivo con quello della direzione verso l'individuo, ed aveva posto entrambi sotto il segno dell'*analogon rationis*, il quale a sua volta comprendeva in sè, sotto la denominazione generale di « estetica », sia la scienza del conoscere per via sensibile, che quella delle invenzioni eterocosmiche o fizioni poetiche. Il rapporto tra la teoria della conoscenza sensibile e quella del bello è stretta; sarebbe erroneo accentuare piuttosto la seconda che la prima come elemento base della *Aesthetica*. E tale rapporto si è trasmesso, come vedremo, a K. Fruttando da un lato l'estetica trascendentale, dall'altro la teoria del giudizio estetico. Ci resta da vedere sin dove la comune origine abbia mantenuto una connessione tra lo sviluppo dei due filoni.

K. non parla di *analogon rationis*, ma di buon senso; di quel buon senso che, nelle sue varie forme, regge tanto l'induzione, che il giudizio individuale, che quello di gusto e persino, per suggestione inglese e rousseauiana, quello morale. Non crediamo prudente, a causa della natura e della incerta datazione del materiale di cui disponiamo, tentare di precisare maggiormente la funzione di queste strutture, che probabilmente per K. stesso restavano alquanto nel vago. Vedremo più oltre come una simile impostazione possa mettersi in rapporto con gli eventi del bienno '69-'70 (cfr. §§ 178 sgg.).

Vogliamo inoltre notare che, sia per WOLFF che per CRUSIUS, e, in definitiva, ancora per BAUMGARTEN, non esisteva una differenza strutturale tra universali d'induzione e universali razionali. Il processo induttivo non faceva che astrarre e generalizzare le *notae* di concetti concreti, che ascendevano fino a raggiungere le universali verità di ragione, da cui potevano viceversa essere dedotti, assicurandosi così contro i difetti della fatale incompletezza del processo induttivo.

Se per BAUMGARTEN il processo induttivo (come quello inverso) molto spesso non riesce a superare il dislivello tra singolo e universale per via razionale, resta però il fatto che ciò dipende da una accidentale limitatezza delle conoscenze umane, non dalla natura stessa delle facoltà conoscitive.

Effettivamente, nè per BAUMGARTEN nè per CRUSIUS si tratta di una induzione vera e propria nel senso empirista della parola. Infatti l'universale è raggiunto, per essi, comparando diversi concetti ed astraendone così le *notae* comuni, ma queste *notae* comuni non hanno bisogno, per valere come universali genuini, di una induzione completa. La comparazione in generale è un puro artificio volto a scindere il meno particolare dal più particolare; il meno particolare è poi dichiarato universale in base alla sua attitudine a mostrarsi deducibile per via identica dalle verità di ragione, ovvero — nel caso più speciale di CRUSIUS — a mostrarsi irriducibile ad altri elementi dei concetti in questione,

provando così di essere un elemento primo. La *comparatio* è quindi in definitiva un artificio euristico volto a scoprire gli universali per via analitica, non a costruirli sinteticamente, per quanto il BAUMGARTEN della *Aesthetica* cominci a sentire la difficoltà di questo punto.

Come vedremo più oltre (cfr. § 178), K. continuerà a ritenere almeno alcuni universali come ricavabili dal concreto in quanto elementi primi e presupposti ad esso, e non bisognosi di alcuna altra conferma. Il problema del passaggio da essi all'individuale da cui sono stati tratti è però attualissimo in tale epoca, e quindi più generale e importante di quello della induzione.

Quanto a quest'ultima, è estremamente verisimile che già anteriormente al '69 K. ritenesse alcuni universali frutto di induzione (e perciò solamente comparativi), e che sentisse la difficoltà della loro struttura.

III. – L'ESTETICA FINO AL 1769

§ 92. Ma è ora di volgerci all'esame delle dottrine più propriamente estetiche di K. in questo periodo tra il '60 e il '70, documentate da numerose Riflessioni che cercheremo di analizzare.

Riprendiamo anzitutto il problema dei rapporti tra critica ed estetica, e del posto di quest'ultima tra le scienze.

Aesthetik ha anche per K. un senso più largo che « teoria del bello ». Nella Rifl. 1584 (XVI, pg. 25, data probabile '69-'70), si distinguono quattro *Wissenschaften*. Quella *von den allgemeinen Regeln des Verstandes*, la logica, quella *von den allgemeinen Regeln der Sinnlichkeit*, l'estetica; della volontà pura, la morale; e finalmente quella *von den allgemeinen Regeln der Neigung und des Geschmacks*. E ancora: « Aesthetik ist die philosophie über die Sinnlichkeit, entweder des Erkenntnisses oder des Gefühls » (N. 4276, '70-'71, XVII, pg. 492).

Più tardi (nel '71) si distingue la *allgemeine transscendentale Aesthetik* dalla *besondere Aesthetik* (*Lust und Unlust*) (N. 716, XV[1], 317). Non è impossibile che questa distinzione dipendesse già dalle scoperte del '69, e che anteriormente K. si trovasse in una posizione più vicina a quella di BAUMGARTEN, cioè che vedesse le due branche dell'estetica come parti di una sola scienza. L'estetica è critica, ed è solo critica; infatti i suoi principi sono derivati a posteriori e in concreto, e non sono genetici. In ciò è opposta alla logica come *organon* (N. 1579, '60-'70, XVI, pgg. 19 e 21) di cui si dà una teoria; mentre del gusto non c'è teoria: « Es sind aesthetische Beobachtungen, aber nicht *dogmata*. Ihre Regeln sind nicht durch die Vernunft, sondern den Geschmack bevestig » (N. 1585, '69-'70, XVI,

pg. 26). Così anche nelle Rifl. N. 622 e 626 ('69?, XV[1], pgg. 269 e 271). In questa ultima si distinguono quelle arti belle, che sono fondate su rapporti matematici, come architettura, giardinaggio, musica, e di cui si dà una dottrina, da quelle fondate sui principi dell'unità nella molteplicità, del contrasto, della *Lebhaftigkeit*, cioè su rapporti qualitativi ovvero *objecten der philosophie*, delle quali non si dà che critica.

Vediamo ora che cosa sia questa bellezza di cui non si dà dottrina. Alcune Rifl. provenienti dal '64-'69 ci recano qualche lume. Nel N. 1780 (XVI, pg. 112) si distinguono perfezione oggettiva o logica e soggettiva o bellezza (detta perfezione estetica nel N. 1784). La prima riguarda la *Unterordnung*, la seconda la c o o r d i n a z i o n e (N. 1784, XVI, pg. 113; per la perfezione logica, vedere anche N. 1782).

Perchè questa doppia dimensionalità, soggettiva ed oggettiva, del conoscere?

[253] Der Wiederstreit des Geschmaks wieder die Form der Vernunft ist darin zu setzen, weil die *synthesis* der *Analysis* entgegen ist.

Das ist der rechte Geschmak, der mit Vernunftvollkomenheit übereinstimmt, selbst in der *synthesi*, e. g. Beyspiele, analogien... (N. 1783, XVI, pg. 113).

E, si noti bene, per un soggetto perfettissimo non esisterebbe che la perfezione oggettiva. È dunque opportuno chiarire in breve il significato di a n a l i s i e di s i n t e s i. Ci aiuta la Rifl. 2392 ('64-'69, XVI, pgg. 341-42).

[254] Nicht alle Deutlichkeit entspringt analytisch, nemlich durch Merkmale, die schon in dem Begriffe einer Sache lagen, sondern viele synthetisch durch Merkmale, die man in dem Begriffe nicht einschliesst, sondern als dazu gehörig damit verknüpft. Zusammengesetze Begriffe könen analytisch, einfache syntetisch deutlich gemacht werden; bey der ersten handlung entspringt blos eine neue Form des Begriffs, bey der zweyten eine neue Materie. Das subiect ist von dem Begriffe, wodurch es gedacht wird, unterschieden. Dieser enthält merkmale desselben; daher der Begriff, der in einem Falle das (logische) subiect zu bezeichnen dient, im andern falle statt des praedicats gebraucht wird. z. E. Ein Korper. Obgleich dieses aber beym *conceptu singulari* nicht angehet, z. E. die Erde, Julius Caesar *etc.*: so stellen wir uns doch auch durch diesen Begriff viele merkmale vor, wodurch wir uns ein einzeln subiect denken (1).

§ 93. Per comprendere questo passo dobbiamo anzitutto richiamare alla memoria la bidimensionalità della rappresentazione baumgarteniana

(1) Si noti bene che qui la distintezza del sensibile si cerca in un incremento della m a t e r i a della conoscenza; la f o r m a è puramente razionale, e non esiste una forma della sensibilità. Ci troviamo dunque in una fase chiaramente anteriore a quella più tipica del '69 (cfr. §§ 160 sgg.).

(vividezza, purezza, o distintezza estensiva e intensiva). La bellezza della rappresentazione deriva dalla molteplicità delle *notae,* mentre la purezza discende dalla determinazione di alcune tra le *notae* mediante le *notae notarum.* La rappresentazione diviene più vivida aggiungendo *notae* (ciò che K. chiama sintesi), più pura analizzando alcune delle *notae* già presenti.

Ora però il carattere baumgarteniano della distintezza è fondamentalmente la analisi; ci può essere una distintezza vivida, ma è tale in quanto ci sono molte *notae,* che però sono state analizzate nelle *notae notarum,* che cioè posseggono un minimo di chiarezza intensiva. (cfr. §§ 9 e 10).

A ciò K. oppone che non tutta la distintezza nasce analiticamente; il che è piano se pensiamo alle dottrine di LAMBERT a proposito della determinazione di un concetto universale, che abbiamo esaminato nel § 89. Avendo un universale astratto, è necessario concretarlo mediante contenuti reali ed individuali, cioè fornirlo di materia; e questa è una via per renderlo distinto, opposta a quella dell'analisi. Ora questa così importante distintezza sensibile può non dipendere da un processo razionale o essere risolta analiticamente in esso: è la facoltà inferiore che la fornisce mediante un processo controllato dal gusto; e la conoscenza che ne deriva sarà valida, se il gusto si comporta come un analogo della ragione (cioè di una ragione che riuscisse ad analizzare tutto ciò che nel caso suddetto resta molteplicità sintetica ordinata della facoltà inferiore), cioè è buon gusto.

K. formula la cosa in termini di logica: il soggetto metafisico, cioè il singolo, è diverso dal concetto con cui lo si pensa, cioè da quelle *notae* più generali che se ne predicano, p. es. che la terra è un corpo, ecc. ecc. (col che però non riusciamo a raggiungere il singolo, il concetto singolare, perchè ne predichiamo sempre qualcosa di più universale senza raggiungere la *omnimoda determinatio* per via logica). E se, in questo caso (del passaggio al più generale), il soggetto metafisico è anche soggetto logico, viceversa il *Begriff* può anche lui fungere da soggetto logico, appunto allorchè si cerca di pensarlo distintamente o in concreto: p. es. corpo è: la terra, ecc. Questa seconda struttura è la formula logica che mena verso il concreto. Più tardi, in un passo molto significativo che vogliamo aver presente sin d'ora, i due processi, analisi e sintesi, vengono messi in connessione col concetto di totalità (N. 2289, '69-'71, XVI, pgg. 300-01).

[255] Analytisches Merkmal ist der theilbegrif eines Begrifs als eines wirklichen Ganzen. Synthetisches Merkmal: der theil eines Begrifs als moglichen Ganzen, was durch mehrere theile allererst werden soll. Erstere sind alle Vernunftbegriffe, die zweyten könen Erfahrungsbegriffe seyn.

Cioè, nella analisi si presuppone la totalità reale o *omnimoda determinatio* dell'individuo, da cui si astraggono le *notae*. Ma, allorchè si cerca di concretare una *nota*, il più particolare, o l'individuo che se ne predica non raggiunge la totalità reale del singolo contenuto sotto quel concetto. Si profila una opposizione: tra totalità, o *omnimoda determinatio*, e universalità. Esse possono cadere, per il finito intelletto umano, l'una fuori dall'altra.

Alla luce di quanto abbiamo visto, comprendiamo il significato della cit. [253]. Basta in effetti applicare al problema gnoseologico formulato da LAMBERT la soluzione che alla stessa esigenza aveva già offerto BAUMGARTEN, cioè la funzione epistematica della facoltà inferiore nei processi sintetici, codificata dall'estetica e dipendente dalla limitatezza dell'intelletto umano (cfr. § 84); il che ci spiega anche perchè, per l'essere perfettissimo, questa bidimensionalità non esiste (cfr. N. 1783, § 92).

In base a tale limitatezza dell'intelletto umano avviene che non si possa raggiungere il concreto per via razionale, onde abbiamo bisogno di un processo speciale, regolato dal gusto, per ottenerlo sinteticamente in modo non razionale. Perciò il gusto è, per l'uomo, diverso dalla ragione; ma la conoscenza è valida se il gusto, il *rechte Geschmack*, si comporta da *analogon rationis*, cioè è in accordo o in coincidenza col procedimento razionale. K. assume dunque la dottrina lambertiana della distintezza nata per via sintetica, cioè aggiungendo materia (o concretezza) ai concetti fino a raggiungere l'individuo; cioè fino a un punto in cui tale aggiunta di materia non può più essere reversibilmente analizzata dalla ragione e depurata a forma, ma resta affidata puramente alla facoltà per cui si passa al concreto, cioè al baumgarteniano *analogon rationis*, che K. trasforma nel gusto della nuova estetica, o *Uebereinstimmung* col soggetto, diversa da quella obbiettiva della ragione, ma che deve accordarsi con quest'ultima, cioè procedere analogamente all'equivalente processo razionale ove questo sia impossibile al limitato intelletto umano, se la conoscenza ha da esser valida.

Tutto fa pensare (N. 1780 e 2392, cit. [254]) che, fino al '69, l'estetica avesse a che fare con la materia della conoscenza, e che la forma fosse fatto puramente razionale (la distinzione tra materia e forma della conoscenza in sede di psicologia empirica è essa pure lambertiana, cfr. DE VLEESCHAUWER, I, 1934, pg. 145, e i nostri §§ 138 e 143).

IV. – L'ESTETICA DAL '69 AL '71

§ 94. Prima di esaminare altri elementi più particolari della bellezza, vediamo come K. la formulasse in generale un po' più tardi, cioè tra il '69 e il '71. Ci si accorge subito che spira un'aria assai diversa.

La bellezza consiste nella *Uebereinstimmung* della forma colle leggi della sensibilità (ordine, unità) e piace universalmente (N. 1793, XVI, pg. 117).

[256] Die logische Vollkommenheit der Form nach besteht in der Wahrheit (im Begriffe) und deren Mittel. Die aesthetische der Form nach in der Fasslichkeit in der Anschauung (N. 1794, '69-'70, XVI, pg. 118).

La forma della bellezza consiste poi nella *Uebereinstimmung der Anschauung mit den Regeln des Verstandes*, ovvero *Fasslichkeit* (N. 1797-98, XVI, pg. 119), o nella *Deutlichkeit in der Anschauung* (N. 1800, XVI, pg. 120). La partizione tra estetica come scienza del conoscere sensibile e come scienza del bello ricompare, ma in veste mutata:

[257] Die ästhetische Vollkomenheit in beziehung auf Erkentnis oder in Beziehung aufs blosse Gefühl der Lust. Jenes Geschafte, dieses Spiel.

Es gefällt sehr, wenn Geschafte ausieht wie Spiel. Es misfallt, wen Spiel ausieht wie Geschafte. Es ist aber ein Geschafte: sinnlichkeit und Verstand zur Beforderung der Erkentnis in Übereinstimmung zu bringen. Dagegen ein blos Spiel: sinlichkeit mit dem Gefühl der Lust nach allgemeinen Gesetzen (der Verstheilung) in Einstimung zu bringen, weil das zur Erkentnis nichts beyträgt, wie Musik und gesuchter Wortklang oder geräusch der Empfindung. Also kan keine ästhetische Vollkommenheit der Erkenntnis seyn, sondern blosse Geschmaksvollkommenheit. Es misfellt sehr, wenn wir im Vortrage, der auf Erkenntnis angelegt ist, das Gesuchte für Geschmak antreffen (N. 1810, XVI, pg. 124).

Altrove viceversa il giuoco è chiamato *Gefühl*, la coincidenza con le leggi dell'intelletto (ordine, unità) è detta *Geschmack*: «Zum geschmak gehoret Verstand, und dadurch, dass er eigentlich ein Verstand in subiectiver Einstimmung ist, gefällt dieses iedermann» (N. 1812, XVI, pg. 125).

Insomma, la perfezione estetica ordina il sensibile secondo leggi universali, che possono essere o non relate alla conoscenza (*Spiel, Gefühl*), o relate ad essa (ordine, unità, gusto soggettivamente universale). Un'altra Rifl. ci presenta più chiaramente la cosa:

[258] Bey allem schönen gehöret das zum Vergnügen und ist subiectiv, dass die Form des Gegenstandes die Handlungen des Verstandes erleichtert, es ist aber obiectiv, dass diese Form allgemein gültig ist (N. 630, XV[1], pg. 274).

E la Rifl. 672 (XV[1], pg. 298) non lascia dubbi.

[259] ... Da ieder Gegenstand der Sinnlichkeit auf unseren Zustand ein Verhaltniss hat, selbst in dem, was zur Erkentnis und nicht zur Empfindung

gehort, nemlich in der Vergleichung des Mannigfaltigen und der Form (denn diese Vergleichung selbst afficirt unseren Zustand, in dem sie uns Mühe macht oder leicht ist, unsere gantze Erkentnisthatigkeit belebt oder hemmet): so ist etwas in ieder Erkenntnis, was zur Annehmlichkeit gehöret; aber so fern betrift die Billigung nicht das obiect, und die Schonheit ist nicht etwas, was erkant werden (kan), sondern nur empfunden wird. Das, was am Gegenstande Gefalt und was wir als eine Eigenschaft desselben ansehen, muss in dem bestehen, was vor iederman gilt. Nun Gelten die Verhaltnisse des Raumes und der Zeit vor iederman, welche Empfindungen man auch haben mag. Demnach ist in allen Erscheinungen die Form allgemein gültig; diese Form wird auch nach gemeinschaftlichen Regeln der coordination erkannt; was also der Regel der Coordination in Raum und Zeit gemäss ist, das gefält nothwendig iederman und ist schön. Das Angenehme in dem Anschauen der Schonheit komt an auf die Faslichkeit eines Gantzen, allein die Schönheit auf die allgemeine Gültigkeit dieser schiklichen Verhaltnisse.

Vediamo quindi che la bellezza ha due aspetti, uno soggettivo e uno oggettivo. Il primo non riguarda la conoscenza, e il giudizio sulla sua *Annehmlichkeit* è soggettivo, perchè non riguarda una caratteristica dell'oggetto, ma il fatto che il rapporto tra la sua forma e la molteplicità che essa comprende riesce a noi soggettivamente *leicht, fasslich* (*Spiel*). Il secondo riguarda invece la conoscenza, cioè un carattere dell'oggetto; e consiste nella conformità di quest'ultimo alle regole obbiettive che sorreggono il fenomeno, che sono le regole della coordinazione, spazio e tempo; il giudizio che se ne dà è necessario e universale, come tali regole lo sono, in quanto conformi all'intelletto, in vista di una conoscenza vera e propria. Si noti (e lo vedremo meglio in seguito) che, in entrambi i sensi, bellezza è rapporto formale, e non risulta dalla pura materia della conoscenza (*Empfindung*).

§ 95. Il primo tipo di bellezza, il giuoco, è abbastanza chiaro. Si tratta di facilitare la percezione presentando una molteplicità non caotica, ma ordinata secondo alcuni principi che la rendano agevolmente coglibile, senza perciò imporle un ordinamento razionale; come la metrica in poesia, la melodia in musica, ecc.; che non arrecano, secondo K., alcun significato particolare, ma solo aiutano il soggetto a cogliere l'insieme offrendolo in un ordine percettivo ottimale, sprovvisto di funzione oggettivamente conoscitiva (su *Leichtigkeit* e *Spiel* cfr. anche le Rifl. 257, '64-'69, XV[1], pgg. 96; e 639, '69, XV[1], pg. 276).

Al primo tipo di bellezza appartiene un altro carattere, la *Lebhaftigkeit*:

[260] Alles, was das Spiel der Vorstellungen in der Seele und ihre Thatigkeit der Vergleichung oder Verknüpfung aufwekt, muntert das Gemüth zum

Nachdenken auf und giebt ihrer Erkentnis mehr Lebhaftigkeit. Music, schöne Gegend, Caminfeuer, rieselnder Bach. Diese Eindrüke müssen vorübergehend seyn, ohne sonderlich zu haften... (N. 199, '69, XV[1], pg. 76).

E ancora:

[261] Die Vollkomenheit einer Erkentnis in Ansehung des obiects ist logisch, in Ansehung des subiects ist aesthetisch. Diese letztere, weil sie das Bewustseyn seines zustandens durch das Verhaltniss, worin seine Sinne zum obiect gestellt werden, und durch Zueignung vergrossert, vergrossert das Bewustseyn des Lebens und heisst darum lebhaft. Die abstracte Vorstellung hebt beynahe das Bewustseyn des Lebens auf (N. 676, '69-'70, XV[1], pgg. 299-300).

Come si vede, *Spiel* significa a questo punto poco più che generico stimolante psicologico alla meditazione, come può essere l'osservare il giuoco della fiamma nel caminetto. È peraltro interessante l'elemento dinamico che entra in giuoco nel processo. Nel secondo frammento pare invece che la *Lebhaftigkeit* tenda a identificarsi alla intuizione dell'individuo, la baumgarteniana *perceptio vivida.* Notiamo, riservandoci di commentarlo più tardi, il suo riferimento alla c o s c i e n z a d e l l a v i t a, che vedremo poi essere una delle fonti del piacere estetico (per la *Lebhaftigkeit* cfr. anche il N. 625). Si può pensare, in conclusione, che la *Fasslichkeit* o il giuoco siano soggettivamente utili in quanto permettono di cogliere un m a g g i o r n u m e r o di *notae* o di avvicinarsi di più all'individuo. In questo senso la bellezza di primo tipo sarebbe, *mutatis mutandis,* la più diretta erede dell'elemento estensivo della formulazione più antica della bellezza, quale l'abbiamo vista nei §§ 92 e 93.

Capire la struttura del s e c o n d o t i p o di bellezza è invece alquanto più difficile. Un numero notevoli di Rifl. databili tra il '64 e il '71 si riferisce ai concetti di c o o r d i n a z i o n e e s u b o r d i n a z i o n e. Una delle più antiche è il N. 3717 (XVII, pg. 260 sgg.) non posteriore al '68: le tre *Dimensionen* dell'anima sono: il s e n s o e la sua c h i a r e z z a, l'i n t e l l e t t o e la sua f o r m a (spazio e tempo) della c o o r d i n a z i o n e, e la r a g i o n e e la sua s u b o r d i n a z i o n e. Il g u s t o, conoscenza sottomessa a leggi universali, riguarda la *Erscheinung,* non la *Empfindung* (concerne cioè il molteplice in quanto spaziotemporalmente organizzato). Il sensibile (cioè il mondo spaziotemporale dell'intelletto) ha una sua perfezione, la *Verwirrung* non è suo carattere essenziale, ma può trovarvi luogo una *Deutlichkeit der Coordination.* Per il bello infatti ci vuole *Verstand,* ossia coordinazione, non ragione.

L'analisi procede per subordinazione ed è compiuta dalla ragione. La sintesi invece per coordinazione operata dall'intelletto. Questo in filo-

sofia; in matematica invece l'analisi corrisponde a quella che in filosofia è la sintesi, solo che in essa il tutto precede le parti; in caso contrario, si ha la sintesi o coordinazione matematica.

La matematica rappresenta *die grösste Würde der menschlichen Vernunft*, la metafisica invece i suoi limiti.

Tanto la Rifl. 3717. Oltre la struttura intellettualeggiante del gusto, vi si nota ormai la tridimensionalità della rappresentazione, in quanto che l'intelletto è stato calato dalla facoltà superiore in una facoltà intermedia, quella della forma spaziotemporale, che corrisponde d'altro canto anche ad una parte annobilita della vecchia facoltà inferiore. La rappresentazione può avere perciò un aspetto puramente *empfindlich*, uno *sinnlich* o spaziotemporale-intellettuale, e uno razionale. Altra cosa notevole è l'accentuarsi della opposizione tra matematica e metafisica: nella prima, universale e particolare sono nel loro rapporto elementi razionalmente adeguati e, come si direbbe oggi, reversibili, mentre in metafisica sussistono i noti inconvenienti, dato che ivi il processo subordinativo è imperfetto.

§ 96. È l'intuizione che esibisce (*darstellt*: si noti la comparsa di questo termine che tanta fortuna avrà nell'estetica kantiana) i concetti in concreto, cioè « Ihnen das wiedergibt, was der Verstand durch abstraction ihnen entzogen hat » (Rifl. N. 1806, '69-'72, XVI, pg. 122). Il concetto *maxime concretus* è l'*infimus sive singularis*, che sta in fondo alla scala della classificazione logica (N. 2894, '69-'71, XVI, pg. 565). Definiamo ancora un termine: « Etwas sinnlich machen heisst: Die allgemeine Idee im beispiele zeigen, und das abstracte *in concreto* » (N. 206, '69-'71, XV[1], pg. 79).

Dalla cit. [254] avevamo tratto l'impressione che la analisi procedesse dal particolare all'universale, la sintesi invece verso il concreto (v. anche il N. 1784, '64-'68, XVI, pg. 113).

Allorchè però ai termini analisi e sintesi aggiungiamo quelli alquanto diversi di subordinazione e coordinazione, l'orizzonte si amplia (vedere per oscillazioni simili i §§ 149 e 157). Anche la subordinazione conosce una direzione verso l'individuo, e può contemplare in concreto (N. 3890, '66-'68, XVII, pg. 329). Essa può essere sia analitica (*Abstraktion*), che sintetica (*Fiktion*). (Cfr. N. 2890, '64-'70, XVI, pg. 563).

Anticipiamo sin d'ora che, anteriormente al '69 (cfr. §§ 149 sgg.), la struttura conoscitiva del mondo era fondamentalente subordinativa: come per CRUSIUS sia l'analisi, procedendo verso l'universale, che la sintesi, procedendo verso il particolare, non facevano che scoprire dei sopra o sottoordinati, cioè l'ordine razionale del mondo. Solo che, in molti casi,

il limitato intelletto umano non riesce a scoprire gli anelli intermedi della catena dei subordinati, e deve accontentarsi del baumgarteniano analogo di quell'ordine razionale.

Ora, nell'anno 1769, K. fonda la dottrina delle forme pure della sensibilità, il tempo e lo spazio, la cui natura è essenzialmente coordinativa. Il concreto, l'individuo è necessariamente espresso in termini spazio-temporali; perciò il processo sintetico, al disotto di un certo livello di astrattezza (cioè quando si riferisce al mondo sensibile) non può più essere subordinativo (almeno in senso identico-deduttivo), ma si fonda su elementi coordinativi. Nel contempo elementi coordinativi, ma di tipo intellettuale (e liberi perciò dalle contraddizioni quantitative delle forme della sensibilità) cominciano ad apparire anche nell'ambito della ragione. Quindi abbiamo una subordinazione analitica e una subordinazione sintetica, una coordinazione analitica (razionale) e una coordinazione sintetica (sensibile).

Alle proposizioni razionali analitiche, (puri processi identici) obbiettivamente vere, se ne aggiungono delle sintetiche, soggettivamente vere. Vi è dunque anche una sintesi della ragione, la quale è o coordinativa (tutto e parti; e rapporto numero-unità) o subordinativa (causalità). La sintesi dell'esperienza è invece puramente coordinativa, secondo lo spazio e il tempo (N. 3935, '69, XVII, pg. 354). Abbiamo dunque:

- Ragione
  - analisi-principio d'identità
  - sintesi
    - coordinazione: totalità, numero
    - subordinazione: causalità
- Esperienza-sintesi-coordinazione: spazio e tempo.

Però il N. 3958 ('69, XVII, pg. 366) oppone di nuovo conoscenza empirica e razionale in quanto la prima è coordinazione, la seconda subordinazione. Ma la Rifl. 643 ('69-'70, XV^{I}, pg. 283) ci imbarazza assai di più, mostrandoci una notevole fluttuazione del concetto di intelletto.

Infatti ivi l'intelletto decisamente produce nelle rappresentazioni sensibili *Deutlichkeit* attraverso la subordinazione sotto concetti universali (1), mentre la *Deutlichkeit* prodotta mediante concetti particolari coordinati è *eine Form der Sinnlichkeit.* La Rifl. 658 ('69-'70, XV^{I}, pg. 291), invece, riporta le cose all'ordine precedente, e aggiunge che l'intelletto opera *die coordination der Theile ein Ganzes daraus zu machen.* Anche per la Rifl. 683 ('69-'70) la ragione conosce solo subordinazione o *Unterord-*

(1) Si allude evidentemente all'uso logico dell'intelletto applicato alla sensibilità, quale lo incontreremo nel '70; e che non manca di sollevare dubbi (cfr. intorno al § 165).

nung, mentre la *coordination* o *Zusammenordnung* è la forma della sensibilità fondata sullo spazio e sul tempo. Come esempi di *Gestalten* di questa ultima si arrecano prodotti delle arti belle e della socialità. Incontreremo altre oscillazioni simili nel § 153. Comprenderemo queste diverse posizioni più innanzi, esaminando le dottrine generali del '69 e del '70 (cfr. specialmente §§ 156 e 173 sgg.).

I grandi tratti che possiamo ritenere da quanto abbiamo visto sono, che sensibilità o estetica e ragione si oppongono, in quanto l'una è la forma spaziotemporale dell'oggetto, o coordinazione, che fornisce sinteticamente un singolo (universalmente valido nell'ambito del mondo sensibile) all'universale; l'altra sembra essere un processo subordinativo che procede verso l'universale per via analitica (sebbene non le manchi una direzione subordinativa verso il particolare e una dimensione coordinativa). Talora pare che l'intelletto sia tutt'uno col processo sintetico, tal'altra che introduca nell'esperienza un elemento subordinativo simile ai puri rapporti razionali.

§ 97. Abbiamo intravisto, nelle Rifl. 3935 e 658 (cfr. § prec.), un rapporto tra totalità, coordinazione e subordinazione, che non era del tutto chiaro. Può aiutarci a capirlo la Rifl. 694 ('69-'70, XV[1], pg. 308):

[262] Die Zusammenstimung ist zwiefach: 1) der Theile zu einem Gantzen (entweder der Materie oder der Form), 2) der Gründe zu einer Folge; die Letzte ist eine Verknüpfung der subordination. Die Zusamenstimung des Mannigfaltigen zu einem bestimten Zwek ist die relative Vollkommenheit; die Form der Zusammenstimung zum Belieben überhaupt ist die absolute Vollkommenheit.

Coincidenza e finalità sono termini grosso modo equivalenti; solo che se ne danno differenti tipi: uno subordinativo, in cui la causalità è efficiente (finalità dell'agire umano che realizza un proposito mediante una causazione efficiente); uno coordinativo che può essere o la finalità metafisica della ragione vista nel N. 3935, ovvero anche la finalità (quantunque questo termine non compaia) della facoltà conoscitiva inferiore rispetto alla superiore in vista della conoscenza. Si tratta della *Uebereinstimmung der Anschauung mit den Regeln des Verstandes*, che abbiamo visto nei Nn. 1797-98 (cfr. § 90, e vedere anche N. 1780, § 92); che è la *Fasslichkeit eines Ganzen* (cfr. cit. [259]), perchè *in der Erscheinung aus Theilempfindungen ein Ganzes gemacht wird* (N. 681, '69-'71, XV[1], pg. 303. Ove sappiamo che *Erscheinung* è la materia della *Empfindung* in quanto organizzata da una forma spaziotemporale). L'unità che regge le parti di un tutto è una unità sintetica (N. 4273, '70-'71, XVII, pg. 491). Però si può anche parlare di totalità a proposito di un concetto analitico, come abbiamo visto nella cit. [255].

Ma si tratta di un altro tipo di totalità, come la finalità retta da causalità efficiente è diversa da quella coordinativa. Nel primo caso il tutto è dato, è presupposto, e non si fa che analizzarne le *notae* o dedurne le conseguenze necessarie. Nel caso coordinativo, invece, la totalità è un risultato non realmente dato, ma solo possibile, per cui un insieme di parti viene a coincidere in modo non intellettuale alla formazione di un tutto susseguente, non deducibile ovvero non necessariamente conseguente da esse. Se da un punto di vista metafisico, ovvero in sede di ragione, possiamo pensare all'organismo, il corresponsivo in sede di sensibilità è la conoscenza spaziotemporale, con le sue generalizzazioni che non raggiungono mai l'universalità o la totalità, ma che si dispongono in vista di una pseudototalità conoscitivamente funzionale come *analogon rationis*, senza che questa ne esca analiticamente. E lo stesso si può dire per l'ideale totalità dell'*omnimode determinatum* che la ragion deduttiva è impotente a raggiungere, e che deve essere esibito per via estetica (1).

È molto interessante notare questi ponti concettuali gettati fin d'ora, sotto forma più che altro di sondaggi, di accenni, di tentativi rapsodici di sistemazione, tra gruppi di problemi che sono destinati a produrre, proprio in base a tali connessioni, i loro frutti più notevoli. Così vediamo come già adesso questioni come quelle del fondamento della conoscenza empirica, sia specialmente in quanto intuizione del singolo, sia come universale d'induzione; del bello; e della finalità metafisica; vengano ridotte a denominatori comuni in base ai concetti di sintesi, coordinazione e totalità. Non sarebbe prudente esagerare a questo punto l'importanza di simili fattori, vaghi e parzialmente congetturali come essi sono; ma è opportuno segnalarne la presenza e tenerne sott'occhio l'evoluzione ulteriore (cfr. anche § 104).

§ 98. Vediamo qualche altro carattere della intuizione del bello: esaminiamo anzitutto il concetto di g u s t o. Già nella citazione [253] (cfr. §§ 92 e 93) il gusto ci si è presentato come il principio che regola il processo sintetico, e che deve coincidere con la ragione (come *analogon*

---

(1) Non si scambi il concetto di t o t a l i t à con quello di *concretum*. La totalità — nel senso più generale o metafisico — comprende s i a la pienezza dell'indiduale, s i a gli universali a lui sovrastanti. T o t a l i t à, teniamo a chiarirlo una volta per tutte, non è in K. un concetto posto a uno degli estremi — sia il singolo, che l'universale — della scala subordinativa o sensibilmente coordinativa che va dall'universale all'individuo. Ma è un concetto che è a l d i f u o r i di tale scala, per quanto possa occasionalmente essere verbalmente identificato a quell'estremo di tale scala che appunto manca per realizzare la t o t a l i t à stessa, la quale in verità non è che l' i n s i e m e di tale scala (e, come vedremo altrove, anche q u a l c o s a d i p i ù che tale insieme).

rationis, naturalmente). Altrove pare che il gusto regga lo *Spiel* (N. 1810, cit. [257]), ma in generale (N. 1812 e 3717, cfr. §§ 93 e 94) riguarda invece la *Erscheinung*, cioè la f o r m a della sensibilità, non la *Empfindung* o la materia. Il gusto deve coincidere con le leggi dell'intelletto, ed è esso stesso *ein Verstand in subiectiver Einstimmung*. Per il bello ci vuole *Verstand*, ossia coordinazione, non ragione, ossia subordinazione. Il rapporto tra gusto e intelletto dipende evidentemente dal fatto che entrambi sono nella sfera del conoscere intuitivo, e che il gusto rappresenta appunto, come vedremo sotto, una attitudine ad avvertire l'accordo dell'oggetto empirico con le leggi universali della sensibilità (spazio e tempo). Tale accordo conferisce all'oggetto empirico un carattere di universalità che lo rende perciò, malgrado il suo ordinamento coordinativo, coincidente con la universalità obbiettiva della ragione subordinante.

Comprenderemo meglio tutto questo considerando alcune altre Rifl.:

[263] ... Die Lust, die nur über di Form des obiects kan erlangt werden, heisst Geschmak, und weil die Erkenntnis der Form nicht durch die Wirkung des obiects auf die Sinne kan erlangt werden, sondern aus den Gesetzen der Thätigkeit des subiects (vornehmlich der unteren Erkenntnis, die coordinirt) entspringt; so ist der Grund des Wohlgefallens subiectiv der Materie un obiectiv dem formalen Grunde nach (N. 1789, '69-'70, XVI, pgg. 115-16).

(il piacere soggettivo derivato dalla materia, cioè della pura *Empfindung* si chiama *Gefühl*, non *Geschmack*, come K. spiega nella stessa Rifl.)

[264] Der Geschmak gehet auf die Allgemeinheit des Wohlgefallens und geht eben daher auf die den allgemeinen Gesetzen der Sinnlichkeit gemässe Form des Gegenstandes. Was aber (mit) den Gesetzen der Kräfte unsres Gemüths übereinstimmt, ist angenehm. Wenn diese annehmlichkeit auch im Privatverhaltnisse, soviel unsern eignen Zustand betrift, klein ist: so wird an ihr dagegen Vorgestellt, dass sie allgemein gültig sey vor Geselligkeit. In der Einsamkeit gleichgültigkeit in Ansehung des schönen... Die Bedingungen der schönen Form der Gegenstände sind vorstellungen nach Verhaltnissen des Raumes und Zeit. Die der schönen Erkenntnis: Neuigkeit, Contrast, Manigfaltigkeit (N. 1791, '69-'70, XVI, pg. 116).

Più o meno lo stesso s'incontra nel N. 653 ('69-'70, XV[1], pg. 289):

[265] Das, was im Geschmake gefällt, ist eigentlich nicht die Erleichterung seiner eignen Anschauungen, sondern vornemlich das allgemeingültige in der Erscheinung, dass es also von dem blossen privat gefühl dem allgemeinen Anschauen oder auch den allgemeinen regeln des Gefühls accomodirt wird. Denn in dem Verhältniss der Empfindungen stekt auch etwas, was allgemein gültig ist, obzwar iede Empfindung nur eine privat gültigkeit der Annehmlichkeit haben mag.

Die Leichtigkeit der Empfindungen macht wohl Vergnügen, aber nicht die Leichtigkeit der Erkentnis, ausser in so fern das, was wir Erkenen, auf unseren Zustand ein Verhältnis hat. Daher in der Einsamkeit die proportionen der Sinnlichkeit kein Vergnügen machen können, aber wohl an dem, was uns angehört, in der Gesellschaft, weil dadurch andere uns etwas zu verdanken haben.

Anche nel N. 1793 il gusto compare come « das Vermögen, dasienige zu erkenen, was allgemein sinnlich gefällt » (XVI, pg. 117; lo stesso nel N. 640, '69, XV[1], pg. 280).

[266] Beym Geschmak muss die Vorstellung sinnlich seyn, d. i. synthetisch und nich durch Vernunft, zweytens: intuitiv. Drittens: über die proportionen der Empfindungen unmittelbar. also ist das Geschmaks urtheil nicht obiectiv, sondern subiectiv; nicht durch Vernunft, sondern *a posteriori* durch Lust und Unlust; ferner es ist nicht eine blosse Empfindung, sondern das, was aus verglichenen Empfindungen entspringt (N. 624, '64-'69, XV[1], pg. 270).

§ 99. Insomma: il gusto giudica le rappresentazioni coordinative, sintetiche, intuitive (non quelle subordinative, analitiche, razionali). Esso giudica appunto dei rapporti delle sensazioni (*die Proportionen der Empfindungen*) cioè in quanto sia adeguato l'ordine che tali sensazioni ricevono mediante la forma coordinatrice dell'intuizione (tempo e spazio), forma non ricavata dall'oggetto, ma superimposta alla materia della attività del soggetto. Tale giudizio appare, ad un dato, punto obbiettivo in confronto a quello portato sulla piacevolezza della materia delle rappresentazioni, ma altrove, confrontato con i giudizi dati dalla ragione, appare soggettivo. Che sia ritenuto universale è ben chiaro, e forse più appropriato sottolineare la formula universale sensibile, che gli assicura un posto intermedio tra la singolarità soggettiva del giudizio portato sulla *Empfindung* e la universalità oggettiva del giudizio razionale. (Vedere anche N. 1796, XVI, pg. 118).

Tale giudizio non è a priori, ma a posteriori; non è razionale, ma è formulato in base ad un sentimento di piacere o di dispiacere destati dalla forma della rappresentazione. Questo sentimento nasce dal sussistere o non sussistere di una coincidenza tra la forma dell'oggetto e le leggi universali della sensibilità (tempo e spazio), e determina il giudizio a proposito di tale coincidenza, sotto forma di approvazione o disapprovazione.

Il piacere estetico non è notevole, è « piccolo », dal punto di vista di ogni soggetto isolato. È considerevole, invece, nell'ambito della società, cioè in quanto lo riferiamo ad altri uomini. Nella solitudine si è indifferenti di fronte al bello.

Chiederci che cosa significhi questo ultimo punto è insieme chiederci perchè il giudizio di gusto pretenda alla universalità, malgrado la sua soggettività.

In effetti, l'ordinamento coordinativo dato alle sensazioni nella forma spaziotemporale è un prodotto della attività del soggetto, ma tale attività non è guidata dai principi, oggettivamente validi e veri di per sè, della ragione subordinatrice. Onde ci mancano i criteri obbiettivi per sapere fin dove la struttura sensibile di un oggetto empirico concordi con le leggi universali della sensibilità, cioè con la struttura che l'intuizione deve avere per produrre un oggetto empirico conoscitivamente valido. (E tali criteri ci mancano, come è evidente, perchè essendo questo dominio coordinativamente ordinato non possiamo procedervi col *genus cogitandi* della conoscenza oggettiva, cioè con la subordinazione razionale: se ciò fosse possibile, la ragione umana sarebbe onnipotente, e non avremmo neppure bisogno dell'*analogon rationis*).

§ 100. Il giudizio estetico giudica quindi a posteriori e sensibilmente in quanto la forma delle intuizioni del soggetto siano conformi alle leggi universali della sensibilità; in quanto cioè la forma data agli oggetti sia qualche cosa di universalmente valido e non una pura costruzione arbitraria del soggetto. E tale universale validità è importante non tanto nei rispetti del soggetto stesso, ma nei rispetti dei rapporti dei vari soggetti tra di loro. Infatti, se l'ordinamento sensibile che un soggetto dà alle proprie sensazioni non è conforme alle leggi universali della sensibilità, egli resta prigioniero nel suo mondo intuitivo e non può comunicare con gli altri soggetti: gli oggetti empirici sono, per lui e per essi, qualche cosa di diverso. Perciò il sentimento di tale conformità all'universale desta piacere nel soggetto, non tanto nei rispetti di se stesso, quanto perchè gli fornisce la possibilità di rapporti con gli altri, cioè dal punto di vista sociale (il che è anche a fondamento della universalità della conoscenza e della scienza, come è naturale). Tale interpretazione è confermata dalla seguente Rifl.:

[267] Die schönheit hat ein subiectiv *principium*, nemlich die conformitaet mit den Gesetzen der Anschauenden Erkentnis; aber dieses hindert nicht die allgemeine Gültigkeit ihrer Urtheile vor die Menschen, wenn die Erkentnisse einerley seyn (N. 625, '64-'69, XV[1], pg. 271).

Il giudizio è, dal punto di vista della sua fondazione conoscitiva, soggettivo; ma dobbiamo ritenerlo universale in base alla unità della conoscenza intuitiva dei diversi uomini, senza la quale questo fatto, che è il vivere civile, non sarebbe possibile.

Come comprenderemo meglio in seguito (cfr. §§ 80 sgg.) la universalità del giudizio di gusto, cioè il rapporto tra il binomio bello-brutto e la

validità universale della conoscenza intuitiva, dipende dal fatto che gli oggetti empirici possono essere più o meno coincidenti con le leggi universali della sensibilità; e, secondo che coincidano meglio o peggio, destano piacere o dispiacere, ossia sono belli o brutti; ora, stante che, come vedremo poi, i giudizi di gusto delle persone coltivate vengono a coincidere, cioè concordano a proposito di ciò che è bello o di ciò che è brutto, ne consegue che l'ordinamento formale dato dalle diverse persone agli stessi oggetti è coincidente, ovvero che il mondo empirico dei diversi soggetti è equivalente; ed è appunto questo secondo elemento che è fonte del maggior piacere. Insomma, un « piccolo » piacere nasce dal sentire la conformità di un oggetto alle leggi della sensibilità; un piacere più grande dal fatto che ciò implichi una concordanza degli uomini su questo punto; mentre la non conformità di un oggetto alle leggi della sensibilità desta in ogni caso dispiacere (che non sappiamo se sia « piccolo » in privato e « grande » socialmente, ma che probabilmente non è consolato dalla universalità della disapprovazione, che non è prova di coincidenza degli ordinamenti dei vari uomini, ma solo constatazione del fatto che in generale un certo oggetto non è adeguatamente ordinabile, onde non ci si può rallegrare notando in esso il comune ordine; comunque su queste sottigliezze K. non si pronuncia).

Abbiamo tenuto a riportare per disteso le Rifl. concernenti questo argomento, e a discuterle ampiamente in modo ben chiaro, perchè è necessario rendersi conto di come questo problema, che è già importantissimo, e che avrà in seguito degli sviluppi imponenti, sia già indubbiamente impostato in modo assai preciso in questo periodo, e di che cosa esattamente esso significhi ed implichi.

§ 101. Premesso questo, gli altri caratteri del giudizio di gusto riescono chiari:

[268] Der Geschmak verstattet keine Regeln *a priori*, weil es ein sinnlich Urtheil seyn soll, welches nicht nach solchen Regeln gefällt werden kan, sondern nur in der sinnlichen Anschauung.

Die Regeln dienen dazu, den Geschmak zu erklären und zu critisiren, nicht als praecepten.

Die Norm des Geschmaks sind Muster, nicht der Nachahmung, sondern der Beurtheilung (N. 1787, '66-'69, XVI, pg. 114).

Cercheremo di comprendere questi scarsi accenni aiutandoci in parte con quanto analoghe posizioni nell'ambiente o in K. stesso, nel decennio posteriore (come vedremo in altra sede), possano suggerire.

È evidente che il giudizio di gusto non discende da regole, cioè non nasce da un procedimento razionale o subordinativo, ma che è un giudizio

sensibile. Ora però, dato che si presuppone che il gusto delle persone coltivate sia coincidente, comparando gli oggetti di tali giudizi possiamo ricavare, ma solo *a posteriori* (perchè non abbiamo come principio di tale selezione che dei giudizi, analoghi fra loro, ma s e n s i b i l i ; ovvero: perchè il gusto d e v e essere universale — non si sa bene se in forza di una necessità pratica o di un principio metafisico o gnoseologico — cioè tutti d e v o n o trovar belli gli stessi oggetti, ma non si sa q u a l i siano gli oggetti che tutti devono trovar belli, finchè il giudizio sensibile di gusto non è stato pronunciato), delle caratteristiche generali degli oggetti belli, ossia delle *regole* del Gusto. Ora, se è il gusto che detta le regole, non le regole che dettano il gusto, pure la conoscenza dei caratteri generali delle cose universalmente reputate belle possono servire a criticare e correggere un gusto incolto o corrotto, mostrando a chi ne sia affetto la discrepanza tra i caratteri di ciò che e g l i reputa bello e ciò che invece g l i e s p e r t i reputano bello, onde sia chiaro che le valutazioni di questi ultimi seguono principi uniformi ai quali ripugna la valutazione del primo. Non si tratta di c o n v i n c e r e r a z i o n a l m e n t e il non coltivato del suo errore, ma solo di mostrargli a posteriori come i giudizi di gusto non siano arbitrari e relativi a ogni singolo, ma come, pur nella loro non razionalità, mostrino, nel caso degli esperti, di seguire delle regole che si vedono essere uniformi. Tanto è espresso dalla Rifl. seguente:

[269] Man kan von dem Geschmak, dem moralischen Gefühl den alten Grundsatz der Eleatischen Schule brauchen: *sensualium non datur scientia*. Die *principia* entspringen nur *per inductionem* und kommen sehr auf die zufallige modificationen der subiecte zur Einstimmung an.

Der Satz: *de gustu non est disputandum*, wenn das disputiren so viel heisst als: durch Vernunftgründe von beyden seiten ausmachen, ist ganz richtig. Wenn es aber bedeutet, dass darin Gar keine Regel, mithin auch kein rechtmässiger Widerspruch gelte, so ist er ein Grundsatz der Ungeselligkeit, der Rauhigkeit und auch der Unwissenheit (N. 706, '69-'72, XV[1], pg. 313).

(Vedere anche più innanzi la cit. [278] e il § 109, nonchè la già vista cit. [199]).

Si danno però alcuni casi in cui tali regole non solo servono alla critica, ma anche alla *Ausübung*, cioè a regolare la produzione di oggetti artistici. Nel qual caso sembrano costituire una scienza, i cui principi però sono empirici (cfr. il già citato N. 626, '64-'69, XV[1], pgg. 271-72).

Non ci vuol molto ad accorgersi (vedasi anche la già esaminata Rifl. N. 1578, '60-'70, XVI, pg. 16) che ricompaiono così, trascritti in differenti termini, i due aspetti della funzione del baumgarteniano *analogon rationis*. Il primo, cioè il passaggio dall'universale al singolo, è chiaramente rintracciabile nella preoccupazione di assicurare l'universalità del concreto, cioè dell'oggetto della conoscenza sensibile, perchè possa coincidere con

le leggi della ragione iscrivendosi in una universale legittimità del sensibile, malgrado l'intromissione di elementi soggettivi nelle persone di gusto non raffinato. Il secondo, quello del passaggio dal particolare all'universale, si ritrova qui nella preoccupazione di assicurare la validità delle regole del gusto, non dedotte a priori, ma universali. I due aspetti vengono anzi a porsi in sempre più stretta connessione: assicurare la validità universale del singolo concreto, pur nella sua struttura coordinativa, ci mette sulla via di assicurare quella dell'intero mondo del concreto in quanto retto da leggi non necessarie ma universali; che un oggetto sia lo stesso per tutti i soggetti, è presupposto a che oggetti analoghi si comportino analogamente in tutti i casi: la persistenza o la universale validità del singolo accenna alla *expectatio casuum similium*. È interessante notare anche la trasfigurazione dell'elemento estetico settecentesco della sociabilità in un elemento base della teoria gnoseologica kantiana: istruttiva riutilizzazione di materiale.

§ 102. Esaminiamo rapidamente alcune Rifl. che suffragano le dottrine sopra chiarite. Già fin dal '55-'58 si parla delle regole, come « die gründliche Erkenntnis der Art, wie etwas einem gewissen Zwecke gemäss sol ausgeübt werden »; e le regole dirigono intelletto e ragione (N. 1572, XVI, pg. 11). Più tardi ('60-'68) nella *gesunde Vernunft*, « geht die Ausübung vor den Regeln... weil die Erfahrungen die Ausübung leiten »; il contrario avviene invece nella *gelehrte Vernunft* (N. 1573, XVI, pg. 13). Nel '63-'68 K. aveva scritto:

[270] Eine Vernunfterkentnis, die keine anderen *principia* hat als empirische Begriffe, kann nur eine Critik seyn; man kann das allgemeine (z. E. das rührende) nur aus dem besonderen verstehn, und die allgemeinen Regeln können nur von den besonderen der Ausübung abstrahirt werden (N. 3716, XVII, pg. 255).

Si noti come anche l'elemento estetico r e g o l a non è che una accezione di un più ampio concetto gnoseologico di r e g o l a , e come questo significato, che va oltre il bello per confluire nella teoria della conoscenza, sia essenziale a comprenderne la funzione sia in generale che in sede di estetica (cfr. anche il § 77).

Veniamo ora a considerare i rapporti tra i d u e t i p i di bellezza visti nel § 92. Spesso K. tende ad identificare il primo tipo con un piacere puramente derivato dalla m a t e r i a della rappresentazione, chiamato *Gefühl* (non *Geschmack*), e che costituisce il *Reiz und Rührung* della rappresentazione stessa (N. 1789, '69-'70, XVI, pg. 115).

Questa ultima espressione, *Reiz und Rührung*, sarà destinata d'ora innanzi a denotare ciò che, mescolando al giudizio estetico un elemento materiale, può inficiarne la purezza.

Il giudizio dell'oggetto *durch Empfindung* non è universale, ma soggettivo come il giudizio di gusto, il quale è però universale; il giudizio razionale è universale (e oggettivo); e K. spiega:

[271] Stimmt das obiect mit dem Gefühl des subiects der Materie nach zusammen, so ist angenehm und reitzt und rührt; stimmts der Form nach mit dem Gefühl, so ists schön; ist aber eine Uebereinstimmung mit dem Gefühl *in abstracto*, so ists gut (N. 1796, '69-'70, XVI, pgg. 118-19).

Nell'ambito della perfezione estetica, l'importante non sono *Reiz* o *Rührung*, ma l'intuizione; poichè è quest'ultima che esibisce (*darstellt*) i concetti in concreto (N. 1806, '69-'72, XVI, pg. 122). Ciò che piace secondo una *Neigung* o *Gefühl*, è *angenehm*; ciò che piace « unter der Bedingung einer Bestimmten Natur der Erkentniskraft, wodurch alle Gegenstände des Gefühls erkant werden können », è bello. Ciò che piace indipendentemente da un sentimento o facoltà conoscitiva particolare, avendo invece una relazione necessaria alla felicità in generale, è buono (N. 6603, '69-'70, XIX, pg. 105).

Il gusto non giudica nè del *Nützliche* nè del buono; è importante notare che sin da qui è ben chiara in K. la distinzione tra utile-piacevole, e buono, da un lato, e bello dall'altro (v. N. 624, '69, XV^{1}, pg. 270).

L'opposizione *Gefühl-Geschmack* ricorda quella tra *Leichtichkeit* o *Fasslichkeit*, e universalità della forma. Ma la prima sembra dipendere, come la seconda, da leggi formali, non della pura materia della intuizione (cfr. cit. [257] e [258)], mentre qui *Reiz* e *Rührung* sono fatti puramente materiali.

In questa tripartizione, *Angenehm*, *Schön* e *Gut*, sembra che quel tipo di bellezza, che è la *Fasslichkeit*, non trovi posto esplicito. *Reiz* e *Rührung* sono in verità elementi non concernenti la bellezza, anche se possono essere presenti in oggetti belli, perchè non riguardano in alcun modo la forma. Essi riguardano *Privatverhältnisse*, non la forma universale del bello, e il giudizio di gusto deve esserne indipendente (cfr. N. 640, '69, XV^{1}, pgg. 280-82).

§ 103. Ma queste distinzioni sono assai fluttuanti; ci troviamo di fronte ad un elaborarsi diverso di elementi indipendenti di disparata provenienza, che cercano, attraverso vari tentativi parziali, di disporsi secondo uno schema generale. K. scrive ad esempio:

[272] Was in der Erscheinung gefällt, aber ohne Reitz, ist hübsch, schicklich, anstandig (harmonisch, symmetrisch). Wenn der Reitz aus der unmittelbaren Empfindung entspringt, so ist die Schönheit sinnlich; ist sie aber aus Nebengedanken entsprungen, so heisst sie ideal. Fast aller Reiz der Schönheit beruht auf Nebengedanken (N. 626, '69, XV^{1}, pg. 271).

Cioè, non poco del *Reiz* di tale bellezza sensibile deriva non dall'oggetto bello in se stesso, ma da rappresentazioni piacevoli che gli vengono associate. *Ideal* significa qui, come già prima (cfr. § 70), non immediatamente sensibile, ma, per così dire, « immaginario », ossia un piacere sensibile derivato non da un oggetto reale, ma dalla immaginazione del piacere sensibile che tale oggetto produce [chiariremo meglio questo problema in un lavoro speciale (1)]: cioè come lo *idealische Reiz* del riso e del pianto che troviamo nella Rifl. 639 ('69, XV[1], pg. 277).

Qui il *Reiz* è detto chiaramente *Schönheit*, anzi costituisce la sottospecie della b e l l e z z a s e n s i b i l e. Altrove questo fatto è accompagnato dalla tendenza ad identificarlo con la *Fasslichkeit*, riservandogli la f o r m a della conoscenza come *Spiel der Empfindungen*. Però, ciò non ha a che fare col piacere *in der Anschauung*, che dipende dalla conformità della forma con le leggi della coordinazione, « und sinnliche Klarheit und Grösse erleichtert »; la f a c i l i t à sembra qui competere alla bellezza del gusto. Esempi sono: la simmetria di un edificio e l'armonia musicale. Compare qui inoltre un terzo tipo di bellezza, *die selbstständige Schönheit*, in cui essa è *ein Mittel zum Begriffe des Guten*:

[273] Das obiect gefällt im Anschauenden Begriffe, wenn dessen Beziehung zum Guten durch einen Begriff, der in sinnlicher Form Gefällt, ausgedrückt werden kann (N. 639, '69, XV[1], pgg. 276-79).

C'è dunque un tipo di bellezza la cui principale importanza risiede nel fatto che il concetto, che essa mostra in concreto, è un concetto morale. È presente sino da ora questo elemento, così importante nella posteriore estetica kantiana, in qualche modo erede della bellezza metafisica dei primi anni e di quella morale delle *Beobachtungen*:

[274] Die Schönheit ist selbständig, da die sinnlichkeit mit der Vollkomenheit [nach] der Vernunft nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimt; die selbstandige Schonheit liegt also in dem Verstande, so fern er dem subiecte angemessen ist. Die originalschönheit kan auch nich aus der Erfahrung gezogen werden; sie ist viel mehr das Mittel, die Schönheit zu beurtheilen; aber aus der Erfahrung nimt der Verstand gleichsam den Zweck der Natur (N. 1814, '69-'71, XVI, pg. 125).

Per comprendere che cosa questa *Originalschönheit* (da non confondersi con quella *selbständig*) sia, non abbiamo che da rifarci a pensieri posteriori, che esamineremo altrove; ne risulterà che essa rappresenta appunto la creazione del nuovo esemplare in arte, cioè di un nuovo tipo

(1) Nel saggio, che stiamo preparando, sul concetto di piacere e dolore in K.

di bellezza non costruito seguendo le regole estetiche empiricamente dedotte dai precedenti giudizi di gusto, ma creando un nuovo tipo di regole (o ordine di oggetti la cui struttura piace esteticamente).

Tornando alla « bellezza autosufficiente », esaminiamone un'altra accezione:

[275] Die Form der Sinnlichkeit, welche die Verstandesvollkomenheit erleichtert, ist das selbständig Schöne, was dienen kann, allgemeine Begriffe anschauend zu machen, und Erscheinungen zur Deutlichkeit durch allgemeine Begriffe vorbereitet (N. 1794, '69-'70, XVI, pg. 118).

In questa differenziazione del *selbständig Schöne* dagli altri tipi di bellezza — ove questo *selbständig Schöne* vale a rappresentare un concreto, un concetto universale in generale — si disegna una distinzione che in seguito diverrà assai importante, 1) tra quel tipo di bellezza che è pura vividezza o chiarezza (e che sparirà in seguito); 2) quel secondo tipo che concerne la rappresentabilità universale di alcuni oggetti, o l'uniformità, quanto al modo di rappresentarli sensibilmente, per tutti gli uomini (e che è essenziale alla possibilità della conoscenza razionale, come distintezza sensibile, senza però necessariamente riportare quelle rappresentazioni sensibilmente universali a concetti intellettuali; 3) e il terzo tipo, che presenta un oggetto universalmente rappresentabile ed insieme atto a rendere intuibile un concetto universale (la futura bellezza ideale).

§ 104. Come la finalità della natura si deduca dall'esperienza, e in connessione con la bellezza, ce lo dice la seguente Rifl.:

[276] Man sieht, dass fast alles in der Natur, was sich selbst, abgesondert von dem allgemeinen Klump der Materie, zu bilden die Eigenschaft hat, in den Augen des Menschen schön ist; hieraus ist zu sehen, dass die Schönheit eine folge der Vollkommenheit seyn und dass die sinnliche Auschauung derselben auf eben den Gründen beruhen müsse, worauf die Vollkommenheit selbst nach Begriffen. Vielleicht ist also die Erkenntis der Vollkommenheit beym Menschen das erste; dieses sinnlich erkannt: die Schönheit; diese in der Empfindung: die Annehmlichkeit (N. 656, '69-'70, XV[1], pg. 290).

Il più importante elemento da notarsi qui è l'accenno bioteologico fondato sulla bellezza della natura. Si tratta di un filone che connette l'estetica dei primi anni con le affermazioni analoghe che si incontreranno nella *Krit. d. Urt.*: per quanto dal mondo dell'estetica critica siamo ancora ben lontani. Ma il bello naturale è già sintomo di una perfezione insita nella natura; e tale perfezione è probabilmente vista in senso teleologico; d'altronde abbiamo visto quali altre connessioni sussistessero, indipendentemente da ciò, tra estetica e finalità (cfr. § 97).

Queste idee bioteologiche, suggerite dai vecchi motivi della bellezza teleologica, accennano dunque a posteriori importanti sviluppi; e spingono K. a inclinare per un momento, sotto il segno di un *vielleicht*, verso la vecchia teoria wolffiana della bellezza come *sinnlich erkannte Vollkommenheit*, come perfezione in sè dell'oggetto. Non siamo più, però, del tutto nell'ambito di tale vecchia mentalità: il concetto di oggetto empirico si è fondamentalmente trasformato in quello di *Erscheinung*, e qui « perfezione dell'oggetto empirico » ha un senso molto particolare:

[277] Die Vollkomenheit scheint in der Zusamenstimmung eines Dinges mit der Freiheit zu bestehen, daher in der Zwekmässigkeit, allgemeiner Brauchbarkeit *etc.* Weil alle Dinge eigentlich im empirischen Verstande nur das sind, was sie verhältnissweise auf das Gesetz der Sinnlichkeit allgemein genommen vorstellen, so ist die Vollkommenheit der Gegenstände der Erfahrung eine übereinstimmung mit dem Gesetz der Sinne, und dieselbe als Erscheinung heisst schönheit; es ist so zu sagen die aussenseite der Vollkomenheit, und das obiect gefällt dadurch, das es blos beschauet wird... Was dem ganzen Spiel der Sinne am gemässesten ist, zeigt dadurch übereinstimung mit der Sinnlichkeit des Menschen und eben dadurch Vollkommenheit, weil diese doch zuletzt auf die Einstimung mit Glükseeligkeit hinausläuft (N. 696, '69-'70, XV[1], pg. 309).

Come si vede, il concetto di perfezione che qui si incontra non è più per nulla quello tradizionale, ma il concetto è semplicemente allargato fino a comprendere sotto di sè, con un salto un po' acrobatico, le nuove posizioni raggiunte da K.

(Si noti anche che *Spiel*, qui, sembra riferito alla bellezza del gusto).

§ 105. K. cerca infatti, attraverso il concetto di perfezione, di trovare da un lato un punto d'incontro con la vecchia estetica, dall'altro, e principalmente, di gettare nuovi ponti concettuali tra due dominii, che abbiamo visto in lui svilupparsi insieme, quello dell'estetica e quello della morale.

Estetica e morale sono, anche in questa fase del pensiero di K., in connessione assai stretta. Egli cerca di mantenere, attraverso i cambiamenti di visuale intervenuti, quei rapporti tra di esse che erano stati una delle basi concettuali delle *Beobachtungen*. Ne abbiamo visto un aspetto nel concetto di *selbständige Schönheit* (cfr. § prec.), e un altro nella tripartizione del piacevole, bello e buono (cfr. § 102). Bello e buono hanno in comune, che essi non piacciono in base a un *Gefühl* soggettivo. Il gusto approva qualcosa, « in so fern es blos in die Sinne fällt »; il sentimento morale, in quanto giudicato dalla ragione (cfr. N. 696, non compreso n. cit. [277]). Una strana analogia tra gusto e sentimento morale affiora dalla cit. [269]; i principi di entrambi nascono solo a posteriori. Questo non ci stupirà, a proposito della morale, ricordando il testo della Rifl.

1578 (già esaminato nel § 76, nonchè la Rifl. N. 433, cit. n. [192]). In essa si dice che è il senso comune ad estrarre leggi universali da singole esperienze. Infatti:

[278] In der moral wird die allgemeine regel auch nur von dem, was wir in einzelnen fällen urtheilen, abstrahirt, und die allgemeine regel wird in ieder Anwendung nicht blind befolgt, sondern geprüft und oft verbessert. Die Philosophie der gesunden Vernunft bedeutet nicht, die blos durch den *sensum communem* urtheilt: den alsdenn ist es nicht philosophie; oder die damit übereinstimmt: denn das muss iede; sondern die, in welcher die Gesunde Vernunft die criterien der philosophie abgiebt. Dieses ist einzig die Moral (denn der Geschmak giebt auch die Richtigkeit der aesthetischen Regeln zu erkenen; diese aber sind keine philosophische *dogmata*)... ('60-'70, XVI, pg. 16).

Per comprendere questi passi dobbiamo affrontare un problema piuttosto grave, quello del fondamento della morale kantiana intorno al '69. Crediamo che valga la pena di farlo, almeno sommariamente, anche se questo sembra portarci un po' fuori dal nostro argomento: alcune importanti analogie che scopriremo tra morale e teoria del gusto giustificheranno pienamente in questa sede tale intento. Tanto più che questo ci permetterà una revisione delle opinioni dei precedenti studiosi sull'argomento, che riesce fondamentale per la comprensione dello sviluppo dell'etica kantiana. Troviamo compendiati i frutti delle passate ricerche in materia nel libro del BOHATEC (1938, pgg. 108 sg., specialmente 110 sgg.); dovremo apportarvi alcune precisazioni che ne sposteranno alquanto le conclusioni.

V. – LA MORALE TRA IL 1769 E IL 1770

§ 106. Abbiamo visto altrove (§ 67 sgg.) come, dopo il '64, il giudizio morale non sia più, per K., una questione di sentimento, cioè non dipenda da esso ma bensì da principi razionali, di cui il sentimento morale può essere il fenomeno, non il fondamento (cfr., tra le altre, la cit. [188]). Interviene in noi un giudizio razionale in base al quale subordiniamo il nostro stato alla legge, universale e necessaria, della libertà.

Tale rinnegamento dei principi sentimentali della morale è forse da cercarsi, come sostiene il BOHATEC (1938, pg. 10), nel fatto che il sentimento è elemento soggettivo e variabile, e non può fornire principi morali universalmente validi. Ci sembra oltracciò e piuttosto che la preoccupazione di K. sia quella di liberare la morale da principi edonistici, che eliminerebbero il merito dell'azione buona, cioè la libertà dell'arbitrio, come abbiamo cercato di dimostrare nel § 68. Se la piacevolezza fosse base dell'azione morale, ed entrasse in competizione

con le altre inclinazioni sensibili sul loro stesso piano, il risultato ne conseguirebbe per via puramente deterministica.

Ciò che ci resta da capire è che cosa sia questo giudizio morale, che si manifesta mediante un sentimento, ma che non è un sentimento. Per quello che il Bohatec ne dice, può sembrare che si tratti di una pura decisione razionale conseguita per via teoretica. Ma la realtà è ben diversa. Ci appoggiamo, come già nel Cap. II, sulle note di K. al suo esemplare degli *Initia philosophiae practicae primae* del Baumgarten (contenuti nel Vol. XIX della *Preuss. Ak. Ausg.*) Gli anni '69 e '70 (fasi κ-λ) mostrano anche qui, come nelle Rifl. metafisiche, un forte incremento quantitativo. Si tratta di un fervore di meditazioni intorno a una serie di concetti prima solo più o meno vagamente adombrati. Seguendo il filo conduttore del problema della libertà, i frammenti ci danno un tutto coerente, anche se non privo di incertezze o lacune. Ma crediamo che la interpretazione che ne diamo si avvicini, almeno nelle sue grandi linee, alla realtà dei fatti.

Abbiamo visto che il giudizio morale, ora, dipende per K. dalla ragione. Si può dunque supporre che si possa costringere l'uomo alla moralità mediante un ragionamento. Ma questo ragionamento può essere solo una dimostrazione del fatto che ci è soggettivamente conveniente l'agire moralmente. La perfezione morale dell'agire piace a Dio e ci fa meritare la ricompensa nell'al di là: questo l'argomento dei moralisti razionaleggianti, per quanto non immediatamente edonisti in senso materiale o sentimentale (per i quali non è cioè che la buona azione piaccia di per sè, ma essa piace per le sue conseguenze, cioè l'acquisto o della perfezione in sè o della salute eterna).

Un altro argomento razionale volto a costringere all'accettazione della moralità, indipendentemente da un utile individuale, a maggiore o minor scadenza, non esisteva tra i moralisti noti a K., e il semplice *quaere perfectionem* del Baumgarten (*Initia,* § 43) restava molto nel generico.

§ 107. K. passa in rassegna e schematizza (N. 6635, '69-'70, XIX, pg. 121) le dottrine morali classiche, dividendole in quelle che negano un principio morale razionale, come ad esempio quella degli epicurei (v. anche N. 6584, '64-'68, XIX, pgg. 94-95), quelle che cercano un principio empirico, sia come in prodotto umano (Hobbes), sia in un sentimento speciale (Hutcheson, che abbiamo già visto confutare), e alfine quelli che cercano un principio razionale.

Egli li rigetta tutti: sia i Greci (N. 6584) che Hutcheson (N. 6634, '69-'70, XIX, pg. 120) e Wolff (ibid., e N. 6624, vedi oltre), che egli accusa di astrattezza. Il principio della morale deve essere non solo qualcosa di universale e necessario (cioè non dedotto da una inclinazione indi-

viduale o da una consuetudine o convenienza momentanea), ma anche di spontaneo ovvero di libero (cioè non dipendente nella sua accettazione da una convenienza del soggetto, o perchè una legge morale universale piaccia al sentimento, o perchè venga giudicata il comportamento in ultima istanza più soggettivamente utile). In tali casi la morale è o addirittura relativa, o è universale ma non è accettata attraverso una libera scelta, bensì attraverso il determinismo del giuoco meccanico delle inclinazioni.

In definitiva ogni morale non sentimentale è una morale alla quale si è condotti da un ragionamento, ma da un ragionamento egoistico; sia che si sia portati a concludere che il comportamento morale è il più utile su questa terra, sia che lo si accetti in base ad una fede in Dio che gli faccia seguire un compenso nell'al di là. L'egoismo che fonda la prima dottrina è facile da scoprire; quello su cui si basa la seconda era già stato denuciato da SHAFTHESBURY, allorchè egli scriveva:

[279] And thus *religious Conscience* supposes *moral* or *natural* Conscience. And tho the former be understood to carry with it the Fear of divine Punishment; it has its force however from the apprehended moral Deformity and Odiousness of any Art, with respect purely to the Divine Presence, and the natural Veneration due to such a suppos'd Being. For in such a Presence, the Shame of Villany or Vice must have its force, indipendently on that further Apprehension of the magisterial Capacity of such a Being, and his dispensation of peculiar Rewards or Punishments in a future State (*Characteristicks*, An Inquiry concerning Virtue and Merit, Book 2, Pt. 2, § 1).

E K. riprende:

[280] Das System des feinsten Eigennutzes ist darin von dem Lehrbegrif der sich selbst gnugsamen Tugend unterschieden, dass diese die Tugend an sich selbst liebt und darum nicht umhin kan, einen allsehenden Richter ihrer Reinigkeit und ihre Belohnung zu hoffen. Die Tugendliebe ist der Hofnung glüklich zu seyn, und diese giebt ihr stärke, dem Unangenehmen, was mit ihr verbunden ist, zu wiederstehen. Dagegen im ersteren System ist die Hofnung der Glükseeligkeit womöglich ein Grund der tugend, eigentlich ein Grund kluger Handlungen, die eben dieselbe Wirkung, aber nicht aus denselben *principiis* leisten (N. 6606, '69-'78, XIX, pg. 106).

L'esistenza di Dio e la ricompensa sono implicazioni, non fondamenti della legge morale (N. 6674, '69-'70, XIX, pg. 130): si abbozza già fin d'ora quella che sarà più tardi la teoria dei postulati della ragion pratica.

Ogni altra morale dimostrativa di tipo intellettualista (per cui, ad esempio, la virtù si identifichi alla verità: cfr. N. 6642, '69, XIX, pgg. 122-23) è senza efficacia: ciascuno la riconosce in astratto, ma la trova *langweilig* (N. 6643, '69, XIX, pg. 123).

§ 108. L'adesione pratica alla legge morale è qualcosa che non può quindi essere forzato mediante un ragionamento, se la morale deve mantenere la sua purezza: non si può ricorrere, quindi, che ad una incitazione mediante *die Vorstellung der reinen Tugend*, rendendosi conto che ogni altro consiglio, volto a mostrare la definitiva utilità dell'agire morale, può essere d'aiuto, ma non vale a fondare la moralità stessa (N. 6619, '69-'70, XIX, pg. 113). Felicità e moralità non devono essere subordinate (come secondo i Greci) ma coordinate una all'altra; cioè l'una non può conseguire dall'altra, ma la moralità deve avere un suo principio indipendente, che peraltro non può dominare l'inclinazione naturale alla felicità (N. 6607, '69-'70, XIX, pg. 106).

Questo principio indipendente non è dunque una proposizione universale dimostrabile a priori; è un principio universale, non empirico, e oggettivo della ragione, ma è un principio arbitrario (come risulterà da Rifl. che esamineremo nel § 156), e fonda la morale pura (che studia evidentemente le condizioni della possibilità della moralità).

Si tratta ora di rendersi brevemente conto di quel che sia questo principio extraempirico della moralità. K. distingue una perfezione del soggetto (il principio della ragione) e una perfezione obbiettiva, ma *äusserlich*, dell'azione (cioè: la prima riguarda l'intenzione che spinge all'azione, la seconda l'azione stessa; in quanto che si possono compiere azioni di per loro buone, ma per un fine egoistico):

[281] ... Die Hauptregel äusserlich guter Handlungen ist nicht die, so mit anderer Glükseeligkeit, sondern mit ihrer Willkühr zusamenstimt, und gleichwie die Vollkomenheit eines subiects nicht darauf beruht, dass es glükselig sey, sondern dass sein Zustand der freyheit subordinirt sey: so auch die allgemein gültige Vollkommenheit, dass die Handlungen unter allgemeinen Gesetzen der Freiheit stehen (N. 6605, '69-'70, XIX, pgg. 105-06).

In verità, il principio oggettivo dell'azione morale sembra qui riguardare piuttosto ciò che promuove la libertà altrui che ciò che promuove la maggior felicità comune; questa, e la felicità individuale, non sono da trascurarsi, ma solo da subordinarsi alla « grösseste Harmonie eines Menschen mit sich selbst und mit andern » (N. 6621, '69-'70, XIX, pgg. 114-15). Altrove però si parla di *Glückseligkeit überhaupt* (N. 6603, '69-'70, XIX, pg. 105). Non c'è da stupirsi di queste oscillazioni nella struttura del *summum bonum*, che tormenteranno K. ancora per molti anni.

È interessante notare come qualche accenno suggerisca che il sommo bene oggettivo venga conosciuto mediante l'intelletto (cfr. il già visto N. 6598, e sopratutto il N. 6655, '69, XIX, pg. 125).

Ma il più importante è la natura del principio individuale della azione libera, cioè il libero arbitrio, che K. talvolta chiama soggettivo per distinguerlo dall'altro, che è oggettivo (N. 6636, '69-'70, XIX, pg. 121). Però tale terminologia è impropria, perchè anche nel primo caso la subordinazione della volontà ai principi della ragione è oggettiva (N. 6610, '69-'70, XIX, pg. 107). Più corretta è l'altra denominazione di tale distinzione; cioè la dicotomia in forma e materia:

[282] Die Mittel sind nur die Form der intention oder die Methode der Ausführung, der Zwek ist die Materie. Handlungen sind den Mitteln nach oder dem Zwek nach Vernünftig; im ersteren falle determinirt die Vernunft die Form, im Zweiten auch die Materie der Absicht (N. 6598, '69-'70, XIX, pg. 103).

È chiaro che *vernünftig* in senso materiale non vuol dire di per se stesso « morale ».

Altrove K. chiama la virtù « eine Nothwendige Form der Mittel zur Glükseeligkeit » (N. 6601, '69-'70, XIX, pg. 104). E più chiaramente, nel N. 6633 ('69-'70, XIX, pg. 120).

[183] Die oberste principien *diiudicationis moralis* sind zwar rational, aber nur *principia formalia*. Sie determiniren keinen Zwek, sondern nur die moralische form iedes Zweks; daher nach dieser form *in concreto principia prima materialia* vorkommen (N. 6633, '69-'70, XIX, pg. 120).

Si va disegnando così una terminologia destinata a grandi fortune; e si profila insieme una nuova analogia con la struttura del gusto, che verte anch'esso sulla forma delle intuizioni.

§ 109. Il principio formale della azione morale è dunque la subordinazione dello stato dell'uomo alla libertà, ovvero alle leggi universali della ragione. Solo *die Person* (altro termine dal futuro illustre) ha un valore assoluto, e questo consiste nella bontà del libero arbitrio, ossia la libertà, la quale a sua volta è la facoltà di agire anche contro il nostro interesse privato; infatti non è « an die Bedingung eines Privatgefühls gebunden », quantunque si riferisca al sentimento in generale mediante un rapporto universale (generando cioè il sentimento morale). Si consegue così ciò che è bene in sè o immediatamente (N. 6598, '69-'70, XIX, pg. 102).

Le azioni sono morali solo se sono universali, e questa universalità è possibile solo se esse non sono determinate patologicamente, cioè se non sono libere da ogni interferenza della sensibilità (N. 6672, '69-'70, XIX, pg. 117). La legge deve essere seguita per se stessa; questa è la condizione dell'azione libera. Tale universalità consiste, come abbiamo visto, nella armonia della volontà del singolo con la volontà degli altri; « Was der Grund einer nothwendigen Einstimmung eines willens mit dem willen eines andern ist, bringt ein Gesetz hervor » (N. 6645, '69-'70, XIX,

pg. 123). Che cosa ciò significhi poi in particolare, K. per ora non lo spiega, ed anche più tardi la etica formale incontrerà proprio qui il suo scoglio. K. per ora se la cava con un paragone fisico, parlando del diritto:

[284] Man kan die Verhältnisse des Rechts mit denen der Korper vergleichen. Ein ieder Körper ist gegen alle andere in Ruhe, ausser so fern er durch andere bewegt wird, und eben so hat iederman gegen andere Pflichten der Unterlassung, aussern so fern andere entweder mit ihm einen Einstimigen Willen machen oder seinen Zustand wieder seinen Willen verändern (N. 6667, '69-'70, XIX, pg. 128).

Altrove K. dichiara riprovevole una attività, che sia ripugnante alla ragione, come « das Goldmachen, so bald ich es unmöglich finde » (N. 6591, '64-'69, XIX, pg. 98). Si tratta quindi di evitare un'offesa al principio di identità. Comunque è evidente che K. non è, in questa fase del suo pensiero, preoccupato particolarmente da simile problema: il giudizio pratico sulle singole azioni non è da dedursi da un principio universale, ma nasce spontaneamente formando delle regole di discernimento concreto del bene dal male (principii materiali), diverse dal principio formale della moralità: su questo torneremo tra breve. Il principio universale è qualcosa, la cui universalità è affermata come oggettiva e puramente razionale per rendere possibile la libertà umana, cioè l'azione il cui principio sia puro da interferenze sensibili, universale e necessario. Perchè poi K. ritenga che si debba praticare una tale libertà, può essere chiaro culturalmente, ma non lo è egualmente dal punto di vista della sua giustificazione speculativa; e anche questo costituirà una delle grosse difficoltà della morale critica, che K. cercherà più tardi di risolvere con quel curioso argomento metafisico che è il *factum* della ragion pratica.

§ 110. Si tratta ora di esaminare brevemente le condizioni di quello che invece è il principio materiale della azione morale (per attenerci alla terminologia impiegata da K. nella cit. [285]), cioè della struttura della morale applicata (la perfezione obbiettiva di cui parlammo sopra). Il principio razionale dell'azione morale ha fornito le condizioni formali e universali della libertà, ma non ha stabilito quali azioni, in pratica, contribuiscano alla maggior libertà comune e al sommo bene, e quali contrastino loro. Si produce già qui lo scarto, che sarà una *crux* della morale critica, tra principio formale della morale e principio del sommo bene; perchè l'astratto universale morale sembra impotente a raggiungere deduttivamente i casi particolari, e persino a concretarsi nel preciso ideale di un mondo ottimo. Infatti la legge morale materiale non è che il risultato dalla astrazione di molti casi concreti:

[285] ... der allgemeine Begrif der Vollkomenheit ist nicht durch sich selbst begreiflich, und von ihm wird keine practische Beurtheilung abgeleitet,

sondern er ist vielmehr selbst ein abgeleiteter Begrif, indem das, was in besonderen Fallen gefallt, mit dem allgemeinen Nahmen vollkommen belegt wird... (N. 6624, '69-'70, XIX, pg. 116).

Qui K. polemizza espressamente contro WOLFF. In base a quanto precede, ci riesce possibile capire che cosa K. intendesse nelle cit. [278] e [199]. È il senso comune che giudica caso per caso della moralità delle diverse azioni, e che approva o disapprova le medesime; i caratteri comuni alle azioni giudicate morali sono poi, astratti dalla particolarità di esse, quello che noi chiamiamo legge morale concreta. Esattamente come avviene per il gusto, in cui un sentimento di piacere (che non è però un sentimento patologico o casuale, ma che è il sintomo di una coincidenza soggettivamente necessaria con la facoltà conoscitiva dell'intuizione-intelletto) spinge a scegliere una serie di oggetti empirici, le cui caratteristiche generali, astratte da essi, formano le regole del bello; in morale un sentimento particolare, che però è solo il fenomeno di una non razionalmente dimostrabile ma obbiettivamente necessaria coincidenza o non coincidenza di una azione coi principi obbiettivi della ragione, spinge a scegliere una serie di azioni, i cui caratteri generali vengono astratti a legge morale materiale. In entrambi i casi una *dimostrazione* di ciò che il *senso comune* (che regge sia la morale che l'estetica in senso lato, cioè anche ad esempio i processi induttivi) decide è impossibile, per la natura *coordinativa* sia del contesto dell'intuizione estetica di per sè nel primo caso, sia, nel secondo, del rapporto tra le inclinazioni sensibili, da cui l'uomo per sua natura è determinato all'azione, e il principio della libertà, che per essere puro deve essere incongruente da esse e prendere il sopravvento su di loro; nonchè per il fatto, distinto dal primo ma non meno importante, che il principio astratto razionale della libertà non sembra sufficiente a determinare per via razionale i casi concreti, e deve servirsi del buon senso per stabilire le leggi della morale materiale. La legge universale della *ragione* in senso assoluto, cioè la libertà, è *coordinata* a quei *ragionamenti*, che dipendono dalle inclinazioni, cioè da elementi non razionali. Se essi si *subordinano* l'agire umano questo è amorale o immorale; per renderlo morale bisogna *subordinarlo* invece alla ragione, ma *attraverso un salto da coordinato a coordinato* (cfr. N. 6610, '69-'70, XIX, pg. 107). E la legge universale della ragione è 1) incapace di esprimere dal suo seno la morale concreta; 2) incapace, per la sua arbitrarietà, di affermarsi *razionalmente* come necessaria. Si vedano, per questioni simili e per rapporti con la causalità sostanziale, le Rifl. 4226-27 (XVII, pgg. 465-66).

La grande differenza tra gusto e morale sta però nel fatto, che nel primo si manifesta la coincidenza tra un soggetto e una facoltà puramente

umana, ovvero soggettiva, quale è l'intuizione coordinante, che però deve, per le ragioni già viste (cfr. §§ 99 e 100), venir ritenuta universale; nella seconda, invece, la coincidenza tra una azione e l'assolutamente valido principio della ragione (cfr. il già visto N. 6603, XIX, pg. 105), vero di per sè e per ogni creatura, quantunque la sensibilità umana le sia puramente coordinata (almeno dal nostro punto di vista di mortali). Onde i principi morali, sebbene ottenuti per via non razionalmente dimostrabile o filosofica, sono razionali, e valgono come dogmi filosofici (cfr. cit. [278]). Il *sensus communis* è qui piuttosto *gesunde Vernunft*. Terminiamo i nostri appunti sulla morale kantiana di questi anni ricordando come un paio di volte vi compaia una certa *moralische* o *ethische Schönheit* (N. 6630, '69-'70, e 6671, stesso periodo, XIX, risp. a pgg. 118 e 129), erede diretta di quella delle *Beobachtungen*, che però non sembra aver nulla a che fare col bello del gusto, e si identifica semplicemente con la libertà.

Un altro elemento, analogo alle *Beobachtungen*, e che peraltro sarà ormai una costante del pensiero kantiano, è che il gusto e le arti favoriscono, per quanto estrinsecamente, la moralità; il che è ora sistematicamente più palese in base alle analoghe strutture epistemologiche del giudizio di gusto e del giudizio morale. In proposito si vedano: Nn. 6583 ('64-'68, XIX, pg. 94) e 6619 ('69-'70, XIX, pg. 113).

Si potrebbero rintracciare altri motivi, quali la genesi del termine di imperativo e di idea e ideale. Essi ci porterebbero però troppo oltre, onde preferiamo chiudere qui il nostro *excursus*. Che ci sembra abbastanza fruttuoso, non solo per le interessanti connessioni col gemello problema del gusto, ma anche perchè ci ha permesso di ricostruire almeno ipoteticamente uno stadio inedito della morale kantiana. Per le datazioni delle Rifl. ci siamo attenuti a quella data dallo ADICKES per più probabile. Si noti però che le altre eventuali datazioni meno probabili, da lui spesso aggiunte, di rado escono dai limiti del periodo '64-'75. Peraltro queste Rifl. mostrano un notevole accordo tra di loro, e ne emerge un quadro piuttosto coerente ed unitario, che invece contrasta con il contenuto di Rifl. più tarde; ulteriore garanzia della attendibilità del nostro lavoro. (Si noti che la Rifl. N. 7037, XIX, pg. 252, e che il BOHATEC cita (1938, pg. 111) a proposito di questo periodo, appartiene invece al '76-'78; essa afferma, in contrasto p. es. con la cit. [278], che regole empiriche non possono essere leggi).

§ 111. Vogliamo ora tentare di rintracciare l'origine delle dottrine morali kantiane, che siamo venuti esponendo, e che segnano una tappa assai importante sulla via della morale critica.

Ricordiamo come già nei *Träume* K. avesse parlato della *Regel des allgemeinen Willens*, da cui deriva la *moralische Einheit* delle creature.

La coincidenza della nostra volontà con quella universale si può chiamare *sittliches Gefühl*, il quale però è solo « eine Erscheinung dessen, was wirklich vorgeht, ohne die Ursachen desselben auszumachen » (II, pg. 335).

È ovvio pensare alla « volonté générale » del « Contrat Social ». Ma, per comprendere come K. sia giunto alla posizione del '69, bisogna esaminare più attentamente i moralisti tedeschi.

Anche per CRUSIUS esiste una sorta di senso morale, detto *moralischer Geschmack* (1745, § 384) o *Gewissenstrieb*:

[286] Nun nennet man das Urtheil über die Moralität seiner Thaten das *Gewissen*. Daher wollen wir den Grundtrieb, ein gottliches moralisches Gesetz zu erkennen, welcher von jenem der Grund ist, den *Gewissenstrieb* nennen. Dass das Gewissen kein bloss theoretisches Urtheil des Verstandes sey, sondern seinen Grund in einem Triebe des Willens haben müsse, kann man auch schon daraus urtheilen, weil es erfreut und ängst. Man verwirre aber das Gewissen nicht mit dem Bewusstseyn überhaupt, oder mit dem Bewusstseyn der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit seiner Thaten überhaupt... (1744, § 142).

... es besteht aber in dem Gewissenstrieb das ächte Grundwesen der Gesetzlichen Verbindlichkeit. Denn die Verbindlichkeit des Gesetztes soll dasjenige seyn, was den Unterworfenen antreibt, den Befehlen seines Oberherrn zu gehorchen (ibid., § 133).

L'universalità del *Gewissenstrieb* viene dedotta a priori dalla realtà della legge divina. Inoltre:

[287] Wenn nun aber ein Trieb in uns ist, ein göttliches Gesetzt zu erkennen, und demselben gemäss zu handeln; so muss es auch eine angebohrne Idee von dem natürlichen Gesetze in uns geben, welche das Muster ist, nach welcher der Gewissenstrieb die menschlichen Thaten eingerichtet wissen will. Dieses hat man aber nicht also anzunehmen Ursache, als ob uns der Begriff aller einzelnen Pflichten eingepflanzt seyn müsste. Es ist genug, wenn uns Gott eine allgemeine Regel unserer Thaten eingepräget hat, aus welcher sich die einzelnen Fälle beurtheilen lassen. Wenn wir nun auf diejenigen materialen Pflichten *a posteriori* Achtung geben, welche das Gewissen lehret; so wird sich zeigen, dass wenigstens die meisten sich in diese Regel zusammen fassen lassen: thue, was der Vollkommenheit Gottes und deinen Verhältnissen gegen ihn, und ferner, was der wesentlichen Vollkommenheit der menschlichen Natur gemäss ist, und unterlasse das Gegentheil (ibid., § 137).

Se non vi fosse tale senso morale innato, da cui dedurre a posteriori le regole morali riconoscendole irrazionalmente caso per caso, si andrebbe incontro a gravi inconvenienti. Infatti:

[288] Die Gelehrten sind noch immer uneinig, welches das *principium* sey, worauf man die natürlichen Pflichten bauen müsse. In den wichtigsten Pflichten

aber kommen sie gleichwohl alle überein. Ein iedweder sucht dieselben aus seinen Grundsätzen herzuleiten, und wiewohl solches vielmals durch ganz unrichtige Schlüsse geschiehet, so siehet er durch die Unzulänglichkeit derselben in diesem Stücke nicht ein, lässet sich auch davon nicht überzeugen... Ich bin gewiss versichert, dass die Weltweisen meistentheils die Grundsätze nicht in der Absicht suchen, dass sie daraus erkennen mögen, was recht oder unrecht sey. Ihre Bemühung ist vielmer ordentlicher Weise nur diese, dass sie die Pflichten, welche dem Menschen die Natur lehret, in ein ordentliches Lehrgebäude verfassen, und deswegen Gründe suchen wollen, woraus sich dieselben herleiten lassen, welches auch der Gründlichkeit nichts verschlaget, wenn nun sonst die Schlüsse, deren sie sich bedienen, ihre Richtigkeit haben (ibid., § 136).

Aus demjenigen, was bisher erwiesen worden, lassen sich nunmehro die natürlichen *principia cognoscendi des Göttlichen Gesetzes*, das ist, diejenige Wege genau bestimmen, wodurch wir zur Erkenntniss desselben gelangen können. Der erste ist *a posteriori*, nemlich der *natürliche Gewissenstrieb*, §§ 137, 139, indem wir nemlich Achtung geben, was uns derselbe, wenn wir ihn nicht durch unsere Begierden, §§ 56, 100, und Affecten, § 78, hindern, als gut oder böse, ehrbar oder schändlich... lehret. Aus diesem Erkenntnissgrunde schöpfen nicht allein die gemeinen Leute, sondern auch die Gelehrten selbst grössentheils die Erkenntniss der Pflichten, nur dass die letzten hernach deutliche Begriffe dazu suchen, § 136 (ibid., § 178).

Ferner lässt sich die Nothwendigkeit der göttlichen Gesetze und zugleich der Inhalt derselben *a priori* also erweisen. Vergl. *Metaphys.*, §§ 282-85 (ibid., § 171).

Si tratta della prova secondo la perfezione, nella quale CRUSIUS tenta una deduzione a priori dei doveri morali, malgrado il suo scetticismo quanto alla validità assoluta di tali deduzioni. Comunque, in tale deduzione bisogna fare attenzione a distinguere le regole derivanti *aus dem schlechterdings nothwendigen Wesen der Dinge*, da quelle che dipendono *aus der zufälligen Einrichtung dieser Welt*. La moralità si raggiunge poi mediante la *Subordination der Endzwecke*, la quale *ist das mittel, wodurch man die Herrschaft wider die anwachsende Gewalt der Begierden behaupten kann* (ibid., § 72). Si tratta, nel mondo morale, di una *moralische Subordination der Dinge unter Gott* (ibid., § 323).

In conclusione, la morale crusiana dipende dal principio di perfezione a priori, affermato però in sede di volontà dal *Gewissenstrieb*. Ma l'interessante è la polemica contro la deduzione a priori delle leggi morali particolari o materiali: essa è possibile, ma incerta e pericolante; però Dio ha impresso nelle anime nostre una regola universale, che si manifesta irrazionalmente nel giudizio della coscienza; dal quale deduciamo a posteriori i doveri particolari, che troviamo poi coincidere col principio di perfezione. La moralità consiste in una subordinazione al volere di Dio.

§ 112. Anche Wolff riconosceva come esista in tutti gli uomini un principio atto a far conoscere loro intuitivamente la legge morale; ma lo menzionava solo di passaggio, interessato come era alla deduzione teoretica dei doveri da un unico principio. Si tratta comunque di un germe (o piuttosto di un residuo di dottrine precedenti sul « lumen naturae ») analogo alle dottrine crusiane:

[289] Facultas judicandi de moralitate actionum nostrarum utrum scilicet sint bonae, aut malae, utrum committendae, ceu omittendae, dicitur *Conscientia* (*Phil. pract. univ.*, I, § 417).

[290] Si judicium de actione fuerit theoreticum, *Conscientia* vocatur theoretica; si vero practicum, pratica.
Nota: ... theoretica est conscientia, ubi judicamus, cibus qui nobis offertur, esse insalubrem, adeoque illicitum eodem nesci: practica verum, quando judicamus, a cibo hoc nobis esse abstinendum (ibid., § 423).

[291] *Conscientia supponit notionem legis praesertim naturalis* (ibid., § 429).

Tale nozione intuitiva del bene e del male deriva da una facoltà che ci permette di connettere ogni azione con lo scopo finale per via alogica:

[292] Si mentis acies ad hunc gradum elevanda, ut in dato quocunque casu nexus actionis cujuslibet cum fine ultimo perspiciatur, ingenio est opus (ibid., II, § 88).

Ora, l'*ingenium* è un elemento del *sensus communis* (*Phil. moralis*, 1750-51, I, § 243) che vedemmo, nel § 87, essere connesso con la *Erwartung ähnlicher Fälle* e coll'*analogon rationis*. In effetti, Wolff pone la verità morale tra gli elementi fondati dal senso comune (*Phil. moralis*, 1750-51, I, § 246).

Ora, il Merian portava al limite questa tendenza, negando ogni dimostrabilità a priori delle leggi morali, e risolvendole in principi a posteriori fondati su « une espèce de goût nautrel, qu'ils [gli inglesi] ont appelé le sens moral » (1758, pg. 390):

[293] La Morale est, comme la Physique, fondée sur l'Expérience & sur l'Analogie; ses principes sont des phénomenes generalisés. À la considerer sous cet aspect, le Sens Moral me paroit un principe pour le moins aussi philosophique que ceux qui ont été employés pour rendre raison des changements qu'arrivent dans le monde matériel (ibid., pg. 391).

Ma il più importante s'incontra con Mendelssohn. Nella *Evidenz* del 1764 questi propone un principio morale di perfezione coincidente colla volontà di Dio e sicuro « als immer ein geometrischer Beweis » (*Schriften*, ed. Brasch, I, pgg. 92, 95). Tale principio sarebbe derivato

« aus der einzigen Erklärung eines freiwilligen Wesens » (ibid., pg. 96): K. direbbe, dal concetto di libertà.

Per MENDELSSOHN la morale è « die Wissenschaft von der Beschaffenheit eines freiwilligen Wesens, in so weit es einen freien Willen hat ». Da tale concetto si possono dedurre, con sicurezza pari a quella della metafisica, tutti i doveri morali (ibid., pg. 97). Però:

[294] Mit der ausübenden Sittenlehre verhält es sich, wie mit allen andern Wissenschaften. Jede praktische Wissenschaft legt in dem Untersatze die Beschaffenheit eines gegenwärtigen Falles zu Grunde, die uns nicht anders als durch Erfahrung bekannt werden kann (ibid., pg. 98).

Onde la morale pratica non è certa come la *theoretische Moralphilosophie*:

[295] Es müssen Erfahrungen zu Grunde gelegt werden, die nicht allezeit den erwünschten Grad der Gewissheit haben können. Jedoch... Es giebt allgemeine Naturgesetze, die unmittelbar aus der ersten Quelle fliessen. Diese gehen mehr auf die Neigungen unseren Herzens, als auf unsere äusserliche Handlungen. Sie schreiben uns vor, was wir lieben, und wovon wir abgeneigt sein sollen (ibid.)

[296] Das Gewissen und ein glücklicher Wahrheitssinn (*bon sens*), wenn man nur dieses Wort erlauben wird, müssen in den meisten Angelegenheiten die Stelle der Vernunft vertreten, wo uns nicht die Gelegenheit den kahlen Nacken zuwenden soll, bevor wir sie ergreifen. Das Gewissen ist eine Fertigkeit, das Gute vom Bösen, und der Wahrheitssinn eine Fertigkeit, das Wahre vom Falschen durch undeutliche Schlüsse richtig zu unterscheiden. Sie sind in ihrem Bezirke das, was der Geschmack in dem Gebiete des Schönen und Hässlichen ist... (ibid., pg. 100).

Dunque, per MENDELSSOHN, la morale dipende dalla analisi del puro concetto di libertà, ma le particolari regole morali sono derivate da un buon senso, apparentato col gusto, e col *Wahrheitssinn*, o senso comune.

La soluzione di K. sembra quindi seguire sopratutto la falsariga di CRUSIUS, nell'ambito di quel riesame delle dottrine del suo maestro, che abbiamo visto intervenire in K. dopo il '64. MENDELSSOHN può avere contribuito al processo. Resta il fatto che K. demolisce definitivamente il passaggio dal principio razionale della morale « formale » alle regole materiali, e che sottrae quel principio alla derivazione del concetto di « perfezione », derivandolo dal concetto di libertà, come MENDELSSOHN, ma senza le implicazioni metafisiche presenti presso quest'ultimo. E ciò, per le ragioni già viste.

§ 113. Abbiamo, nel corso di questo capitolo, tentato di ricostruire le dottrine estetiche di K. tra il '65 e il '71. Abbiamo avuto occasione di

mettere in luce diverse connessioni particolari tra problemi apparentemente eterogenei, e di approfondire il senso e la ragion d'essere di alcune delle posizioni prese da K. in questo periodo. Si tratta ora di passare, fissati i tratti specifici delle opinioni di K., a considerare tali opinioni nel loro insieme, per cercar di capire che cosa abbia portato K. ad assumerle, e per tentarne una valutazione generale. A tale scopo schizzeremo anzitutto brevemente lo stato di tali problemi nell'ambiente, quindi cercheremo di comprendere in che rapporto stia l'evoluzione delle dottrine gnoseologiche di K., che hanno portato alla *Dissertatio*, con quella delle sue dottrine estetiche. Al tutto faremo però precedere il seguente sommario di queste ultime, basato su quanto abbiamo già chiarito:

1) L'estetica è la critica della sensibilità, sia nei riguardi della conoscenza che del bello; non se ne dà una teoria (cfr. § 91).

2 *a*) La bellezza sembra identificarsi dapprima con una certa caratteristica della materia della conoscenza, opposta ad una forma razionale. Tale materia nasce sinteticamente (a differenza del procedere analitico della ragione) aggiungendo *notae* ad un concetto, fino a raggiungere la *omnimoda determinatio*. A una maggior ricchezza di *notae* corrisponde una maggior distintezza di un concetto astratto, detta maggior bellezza se tale operazione, compiuta dal gusto, è compiuta correttamente, se cioè il gusto coincide soggettivamente con la ragione (§§ 92 e 93).

b) Più tardi (intorno al '69), la bellezza non riguarda più la materia, ma la forma della sensibilità. Comunque, essa è conoscitivamente importante, in quanto l'ordinamento estetico è quello per il quale siamo in grado di esibire distintamente in concreto un oggetto astratto. E se ne dànno due tipi: α) il primo riguarda quei caratteri della rappresentazione che ne facilitano la percezione o la rendono meglio coglibile; ciò avviene stimolando la sensibilità mediante un certo giuoco o ordinamento delle sensazioni, sprovvisto di valore oggettivamente conoscitivo, ma utile a facilitarne la percezione; il che porterebbe inoltre ad aumentare la vividezza della conoscenza, o a rendere possibile la intuizione di un maggior numero di *notae* (cfr. §§ 94 e 95). Questo tipo di bellezza agisce sul sentimento.

β) Il secondo tipo di bellezza riguarda la forma dell'oggetto empirico, in quanto questa si accorda con le leggi universali della sensibilità, spazio e tempo. Secondo tali leggi, il molteplice della materia della conoscenza riceve un ordine sintetico o coordinativo, opposto a quello subordinativo dei concetti razionali. Tale ordinamento sintetico è in qualche modo in rapporto con l'intelletto. Questo tipo di bellezza è giudicato dal gusto (§§ 96 e 97).

3) La bellezza è percepita solo da esseri dotati di sensibilità, perciò non da Dio (cfr. § 93).

4) Il tipo 2 *b* β) di bellezza consiste in una coincidenza del-oggetto empirico con le leggi della sensibilità, che è un tipo di perfezione esteriore (cfr. § 104).

§ 114. 5) Il gusto è, in rapporto al tipo 2 *b* β) di bellezza, una facoltà che ci permette di giudicare rettamente di quest'ultima: la conformità o meno di un oggetto empirico alle leggi universali della sensibilità, razionalmente non verificabile in base al carattere coordinativo di queste ultime, viene soggettivamente percepita attraverso un sentimento di piacere o dolore destato dall'oggetto, in base al quale viene dato un giudizio, la cui natura è a posteriori e soggettiva, ma che dobbiamo ritenere universale, se vogliamo poter affermare l'universalità della conoscenza sensibile (§§ 98, 99 e 100).

6) Il piacere destato dal bello nasce non tanto per il semplice fatto che l'oggetto empirico è conforme alle leggi universali della sensibilità, ma piuttosto perchè ciò significa che la conoscenza empirica è universale, cioè valida per tutti gli uomini. In solitudine non ci si curerebbe della bellezza (§ 100).

7) Il gusto ha bisogno di essere criticato, ovvero raffinato per essere portato alla sua piena efficienza, cioè per essere in grado di giudicare universalmente (§ 101).

8) I caratteri comuni degli oggetti giudicati belli dal gusto dei conoscitori costituiscono, astratti da tali oggetti, le regole del gusto, la cui struttura conoscitiva è quella di universali empirici o d'induzione (§§ 101 e 102).

9) Il giudizio di gusto deve essere, come quello morale, puro da ogni intromissione di elementi materiali o *empfindlich*, quali *Reiz* e *Rührung* (§ 102).

10) Il giudizio morale è del pari distinto dal giudizio di gusto. C'è però un tipo di bellezza il cui interesse principale risiede nel fatto che essa esprime sensibilmente un concetto morale (§ 104).

11) Si accenna una tripartizione dei giudizi non razionalmente dimostrabili in giudizi sul piacevole, sul bello e sul buono. Gli ultimi due sono universali, ma quello soggettivamente, questo oggettivamente. Entrambi dipendono da tipi speciali di senso comune; il primo chiamato gusto, il secondo *gesunde Vernunft* (§ 105). Che anche il giudizio morale, in questa fase del pensiero di K, sia a posteriori, per quanto universale e oggettivo, lo abbiamo mostrato nei §§ 106-10.

12) L'esistenza di oggetti naturali belli, quali sono gli organismi, attesta una perfezione della natura come sua coincidenza con

le leggi della sensibilità ed un rapporto tra perfezione apparente e perfezione reale (§ 104).

13) Tra l'oggetto bello e le regole dell'intelletto c'è una coincidenza dell'oggetto col soggetto [che è poi una specie di finalità del primo nei riguardi del secondo]. Essa si esprime nella attitudine delle parti della rappresentazione a formare un tutto coerente, che però, data la struttura coordinativa dell'intuizione e la ricchezza del molteplice che essa ordina, non è mai realmente dato, ma resta solo virtuale (§ 97).

14) Sussiste una certa connessione tra la cultura del gusto e l'attitudine dell'uomo alla socialità (§ 113).

15) Compaiono fugacemente i termini « ideale » e « genio » (§ 69).

Questo sommario naturalmente rinuncia a riportare molte oscillazioni e sfumature, e non menziona diversi caratteri di elementi non estetici (come la struttura subordinatrice della ragione, ecc.), che sono venuti presentandosi nella precedente indagine. E tralascia pure di considerare alcuni termini in seguito assai importanti, che qui già compaiono di sfuggita come *Darstellung*, *Vergleichung*, *Nebengedanken*, *Leben*.

VI. – I MOTIVI ESTETICI NELL'AMBIENTE

§ 115. Si tratta ora di rintracciare i precedenti delle suesposte idee nell'ambiente. Per alcune lo abbiamo già fatto nel corso di questo capitolo (come per estetica e critica, §§ 74 e 75) o nei precedenti. Passiamo ora agli elementi nuovi.

Cominciamo dal concetto di forma. Abbiamo accennato (§ 93) come la distinzione tra forma e materia in psicologia empirica fosse stata introdotta da LAMBERT. Ma l'uso del termine in estetica è molto più antico. Per PLOTINO la bellezza consiste nella forma, che però non è forma sensibile, nè grandezza, nè simmetria, nè determinazione, nè misura; è forma ideale (DE BRUYNE, 1953, pgg. 232-33).

SENECA distingue materia, *forma* (εἶδος, *facies*, se si tratta di un doriforo o di un diadumeno), e scopo dell'opera d'arte (*Ep. mor.*, III, 65).

LEONE EBREO che, come vedemmo (§ 45), condivide le vedute di PLOTINO, riprende:

[297] Ogni corpo ha qualche belleza, la qual' gli vien' da la forma che informa la sua materia deforme, ma non son' belli egualmente, però che le forme non in un' modo perfettamente tutti l'inferiori corpi, ne d'una maniera in tutti levan' la deformità de la materia ([1535], 1929, pg. 103).

[298] La forma che meglio informa la materia, fà le parti del corpo frà se stesse col tutto proportionate, e ordinate intellettualmente, e' ben' disposte a le sue proprie operationi & fini, unificando il tutto e le parti (ibid., pg. 104).

[299] la belleza del Mondo inferiore, procede del mondo spirituale ne le forme (ibid., pg. 105).

(Vedere anche ibid., pg. 106).

Per RONSARD fondamentale, nel poeta, è l'invenzione delle « *idées ou formes* de toutes choses » (DE BRUYNE, 1951, pg. 271).

Il LOMAZZO spiega che la regola del pittore

[300] non è altro che quella, che usa o con che procede l'istessa Natura in fare un suo composito; dove prima presuppone la *materia*, che è una cosa senza forma, senza bellezza e senza termine, e poi nella materia introduce la *forma*, che è una cosa bella e terminata (1589, I, 1).

La continuità della tradizione neoplatonica sembra chiara.

Non si dimentichi CLAUBERG (« forma, id est, pulchritudo ». Theor. corp. viventium, § 386, 1691, pg. 17). Il concetto veniva di nuovo applicato in Inghilterra proprio a proposito del bello. SHAFTESBURY aveva scritto:

[301] ... the beautiful, the fair, the comely, were never in the matter, but in the art and design; never in the body itself, but in the form or forming power (*Characteristics*, ed. Basilea, 1790, II, pg. 335).

È interessante la distinzione tra arte e scopo da un lato, e materia dall'altro. Ma la *form* di cui qui si parla, e che è analoga a tale arte, è semplicemente la facoltà per cui gli organismi viventi si distinguono dagli oggetti inanimati:

[302] these forms of ours had a virtue of producing other living forms like themselves (ibid., II, 337).

L'influsso neoplatonico è evidente. Ma l'estetica della forma si sviluppava poi in Inghilterra in senso più vicino a quello usato da K. Ne parla ad esempio SPENCE ([1725], ed. 1751, pg. 7), che fa della forma, col colorito, l'espressione e la grazia, uno degli elementi della bellezza umana.

E il tema è ripreso da HOGART, che menziona « the beauty of a composed intricacy of form » (1753, pg. 28), « elegant forms » (pg. 32) e dedica l'intero cap. VIII della sua *Analysis* alla questione: « Of what sort of *Parts*, and how *pleasing Forms* are composed » (ibid., pg. 39 sgg). F o r m a è però per lui il d i s e g n o in pittura, come opposto al c o l o r e. Pare che il suo ordine di idee fosse stato preparato dal PARENT (*De la nature de la beauté corporelle*, « Journal des Sçavants », 1700. Cfr. HANDKE, 1896, pgg. 32-33). E, senz'altro, il termine di *forma* non era estraneo alla precedente teoria della pittura. Si noti che più tardi, come vedremo, per K. il disegno in pittura si identificherà al suo concetto della forma, mentre

il colorito sarà materia, cioè oggetto di inclinazione e non di piacere estetico. Onde può darsi che K. non avesse solo adattato le distinzioni correnti in teoria della pittura al proprio ben diverso uso degli stessi termini, ma che ne fosse stato in qualche modo suggestionato nella elaborazione di quei termini stessi.

Il termine *Form* in estetica era però penetrato anche in Germania, come dimostra il LESSING della cit. [324], invero a proposito di un problema, quello della grazia, in cui l'influenza di HOGART è oltremodo probabile. Ma il termine poteva essere giunto al LESSING anche attraverso la locale teoria delle arti figurative, o attraverso MENDELSSOHN, che se ne serviva già intorno al 1755 (cfr. § 127). Anche WINCKELMANN lo usa, sia nella *Abhandlung* del 1763 (§ 13), che nella *Geschichte der Kunst* del 1764 (IV Buch, II Kap., § 19). Tutto compreso, è però più probabile che la forma kantiana derivi da un adattamento originale all'estetica del pensiero di LAMBERT (per cui cfr. anche SOMMER, 1892, pg. 165), tanto più che, come abbiamo visto, e come approfondiremo meglio in seguito, qui per K. forma significa struttura spaziotemporale, cioè qualcosa di molto nuovo rispetto alla veste tradizionale di questo concetto, ma più vicino allo spirito della sua accezione in psicologia che di quella in teoria artistica. Ciò riguarda naturalmente la situazione posteriore al '69 [cioè il tipo 2 *b*) di bellezza]. Anteriormente, ci troviamo di fronte ad una semplice applicazione della distinzione di LAMBERT alla mentalità baumgarteniana, ove forma significa solo ordinamento analitico razionale, e tutto il resto rientra nel concetto di materia [tipo di bellezza 2 *a*)].

Abbiamo visto (§ 93) come il tipo di bellezza 2 *a*) fosse, per il resto, comprensibile in base a concetti ereditati da BAUMGARTEN e LAMBERT, e che abbiamo esaminato nella prima parte di questo capitolo. Fare poi la storia dei concetti di analisi e di sintesi ci porterebbe troppo lontano dal nostro tema, e lasciamo tale compito agli storici di K. logico e gnoseologo (qualche rinvio si trova in DE VIEESCHAUWER, 1934, I, pg. 141 sgg.).

Ci basti notare che il precedente da cui K. è certo stato maggiormente avviato all'uso di questi termini, poco impiegati dai wolffiani, è il *Weg zur Gewissheit* di CRUSIUS. Il capitolo sul metodo, in tale opera, concerne principalmente tali concetti, che vengono così definiti:

[303] Denn da man durch dasselbe [Nachdenken] von gewissen Grundgedanken zu einer mehreren Erkenntnis der Wahrheit fort geht: so suchet man entweder zu einer vollkommenern Erkenntnis der Grundgedanken selbst zu gelangen, welche daher in der Deutlichkeit, Vollständigkeit und Gewissheit derselben bestehen muss; dieses nennt man das *analytische, auflösende, oder zergliedernde Nachdenken*; oder man wendet die Grundgedanken darzu an, dass man davon zur Erkenntnis anderer Wahrheiten, welche nicht Theile oder Beweis-

gründe derselben sind, oder, wenn sie sich auch zu den letztern zufälliger Weise schicken, doch nicht also betrachtet werden, und welche nur in einem schlussmässigen Zusammenhange damit stehen, fort gehet; dieses nennet man das *synthetische* oder *zusammen setzende Nachdenken* (*Weg*, § 571).

Del concetto di facilità incontrato già nelle *Beobachtungen*, abbiamo fatto la storia nel § 52. Ivi vedemmo come per Baumgarten maggior facilità significhi maggior chiarezza (e quindi vividezza). Emerge invece qui un nuovo termine, quello di giuoco, di cui è interessante rintracciare le origini.

§ 116. Già in Platone il giuoco è considerato una attività priva di scopo, ed è apparentato con la bellezza (Walter, 1893, pg. 381). Tale relazione ricompare nell'Etica Nicomachea di Aristotele (cfr. De Bruyne, 1946, III, pg. 295), ed è ripresa da Tommaso D'Aquino: « Sapientae contemplatio convenienter ludo comparatur, propter duo quae est in ludo invenire », cioè anzitutto perchè il giuoco è dilettevole, e quindi perchè l'attività del giuoco è senza scopo ulteriore: « operationes ludi non ordinantur ad aliud, sed propter se quaeruntur ».

Infatti, la gioia della contemplazione, in se stessa, è causa e fine del suo piacere, e non consiste nella rappresentazione di una azione da compiere. Riportiamo queste citazioni dal De Bruyne, che così conclude:

[304] Ce qui vaut éminemment pour les joies de la contemplation de la sagesse, est vrai analogiquement pour le plaisir esthétique et pour le jeu qui trouvent, dans leur activité même, la raison de leur jouissance (ibid., III, pgg. 20-25-26. Vedere anche pg. 340).

Non ci stupisce dunque che Bacone scriva:

[305] ... phantasia scientias fere non parit, siquidem poësis (quae a principio phantasiae attributa est) pro lusu potius ingenii, quam pro scientia, habenda (*De Dignitate*, L. V, Cap. 1 [§ 2]).

Il piacere estetico è appunto considerato una sorta di giuoco; nella poesia l'anima « luso quodam imitatur » le « impressiones a sensu exceptae » (ibid., L. II, Cap. I [§ 5]).

Sembra che il concetto ritorni in Addison (von Stein, 1886, pg. 131), e una analogia tra giuoco e arte è chiaramente presente anche in Home (ibid., pg. 205) per cui il giuoco dell'immaginazione segue le leggi della associazione (Neumann, 1898, pg. 40). E di *play* a proposito dell'arte parlerà anche Tucker (1768, I, pgg. 95-96). Il concetto s'incontra sopratutto in Germania.

Wolff scrive:

[306] *Lusus ingenii* dicuntur actus ejus, qui ad nudam delectationem tendunt. Quamobrem patet, *lusus ingenii nec ad veritatis agnitionem, nec ad*

culturam virtutis atque vitiorum fugam, nec ad sapientem ac prudentem actionum directionem quicquam conferre.

Nota: Istiusmodi ingenii lusus occurrunt apud Poëtas, quando saltem delectare non vero simul prodesse volunt (*Phil. Mor.*, 1750-51, § 256).

Il concetto, quale K. lo userà, è pronto.

BAUMGARTEN parla (*Metaph.*, §§ 572-73) della *perspicacia* come *acutum ingenium*, ove quest'ultimo significa *Witz*, concetto che nell'ambiente era strettamente connesso a questioni di estetica. Ora, « *Aesthetica perspicaciae* est aesthetices pars de ingeniose et acute cogitando et proponendo » (*Metaph.*, § 575). Ma la *cogitationes ab ingenio dipendentes* sono *ingenii lusus* (ibid., § 576). La testimonianza più chiara ce la offre MENDELSSOHN, nella *Rhapsodie* del 1761, per cui la nozione dello *Spiel* è connessa ad un *background* fisiopsicologico di chiara derivazione burkiana, che ci spiega anche come per K. il giuoco sia impiegato per ora ad indicare un semplice stimolante molto estrinseco del processo rappresentativo. MENDELSSOHN sostiene che alcuni piaceri dei sensi sono anche piaceri dell'anima, e aggiunge:

[307] Den harmonischen Bewegungen in den Gliedmassen der Sinne entsprechen harmonische Empfindungen in der Seele, und da bey einer sinnlichen Wollust das ganze Nervengebäude in eine harmonische Bewegung gebracht wird; so muss der ganze Grund der Seele, das ganze System ihrer Empfindungen und dunkeln Gefühle auf eine gleichmässige Art bewegt, und in ein harmonisches Spiel gebracht werden. Dadurch wird jedes Vermögen der sinnlichen Erkenntniss, jede Kraft des sinnlichen Begehrens auf die ihr zuträglichste Weise in Beschäftigung gebracht, und in Uebung erhalten, das ist, die Seele selbst in einen bessern Zustand versetzt (*Rhapsodie* [II] W., III, pg. 22).

Più sulle generali, il BATTEUX aveva scritto che, allorchè l'anima raggiunge la maturità, « L'âme reconnaît des-lors en silence toutes ses facultés: elle les prépare et le met en jeu » [1746] 1764, pg. 139). Si tratta di un uso meno specifico del termine *giuoco*, che però si connetterà a quello estetico allorchè K. parlerà, molto più tardi, della contemplazione del bello come giuoco armonico delle facoltà conoscitive.

§ 117. Altri concetti che emergono in questo periodo sono quelli di ordine e di coordinazione come applicati alla bellezza. In verità già incontrammo in K. il primo di essi, ma nel senso di un ordine metafisico a cui la bellezza corrisponde (cfr. §§ 2, 3 e 4).

Che la bellezza consista in regolarità, proporzione, è nozione molto diffusa tra gli Inglesi (1). HUTCHESON, ad esempio, parla espressamente

(1) Abbiamo incontrato ad ogni passo questo termine analizzando le dottrine della bellezza metafisica. Per CUSANO la bellezza risiede nella *ordinabilitas* dell'uni-

di ordine (VON STEIN, 1886, pg. 187), e il termine ricompare in HOME (*Elements*, ed. Edimb. 1753², I, pg. 257). Per CRUSIUS « Die Ordnung ist, wenn viel Dinge neben oder hinter einander also folgen, dass man daraus abnehmen kann, die Ursache, welche solches veranstaltet hat, habe eine Idee vor Augen gehabt, nach welcher sie sich als nach einem Muster gerichtet habe... Man versteht die Ordnung vornehmlich aus der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen... » (1744, § 185).

MENDELSSOHN, tra gli altri, riprendeva in Germania tale termine. Nella perfezione della bellezza:

> [308] der Zweck dieser Ordnung ist, di Sinne durch ein leichtes Verhältniss zu reizen: und die Vollkommenheit stützt sich auf die Schönheit (Briefe, V, cfr. HOFMANN, 1913, pg. 45).

E il termine ritorna nel *Phaedon* del 1757 (W., I, pg. 148).

Di coordinazione aveva parlato invece BAUMGARTEN, che dedica una sezione della sua *Metaphysica* all'*ordo* (§§ 78 sgg.) « Coniunctio plurium est vel eadem, vel diversa. Si prior est *coordinatio* [zusammenordnen], et eius identitas *ordo* [Ordnung] » (§ 73). La *diversitas in coniunctione plurium* è invece *confusa* (§ 79). Il concetto di ordine è strettamente connesso a quello di perfezione (ibid., § 95).

Per WOLFF le sostanze semplici sono coordinate nell'intelletto divino che se le rappresenta (*Theol. nat.*, 1736, § 200. Cfr. *Ontol.* § 853).

Il BÄUMLER (1923, pgg. 319-20) ha creduto rintracciare in MEIER delle premesse più prossime al pensiero estetico di K. in materia, ma la cosa ci pare molto discutibile.

L'uso del termine coordinazione come applicato alla bellezza ci sembra quindi originale e proprio di K. (1). Da che cosa però più esattamente gli sia stato suggerito, lo si comprende se si nota che coordinazione è in funzione diretta del suo opposto, subordinazione. Ora, il termine « subordinazione » era impiegato in quel tempo a designare l'ordinamento gerarchico dei generi e delle speci logico-metafisici. In ambiente thomasiano, il RÜDIGER tratta la subordinazione logica delle idee (1729, § 119 sgg.).

Più che presso i wolffiani il termine ricompare presso CRUSIUS, che ne fa largo uso nel suo *Weg zur Gewissheit* (1747). Le subordinazioni sono, per lui, « Verknüpfungen der Begriffe », relazioni tra astratto e concreto (o tra universale e particolare) definite mediante il genere, la specie, la differenza, la proprietà, l'accidente (*Weg*, § 120). Egli distingue una subor-

---

verso, fondata sulla proporzione (DE BRUYNE, 1951, pg. 228). Nella stilistica il concetto è quasi universale; esso risale almeno a QUINTILIANO (ordo, junctura, numerus: cfr. DE BRUYNE, 1953, pg. 106).

(1) Salvo il *Nebeneinendersein* che incontreremo nel MENDELSSOHN della cit. [315].

dinazione reale, divisa in causale (rapporti di causazione) ed esistenziale (compresenza), dalla subordinazione logica (generi e speci: *Weg.* §§ 132-37). La subordinazione ricompare più oltre come struttura del sillogismo (§ 201).

Anche il termine c o o r d i n a z i o n e fa talora capolino. Come soggetto di una proposizione logica, ad esempio, possiamo avere non un solo c o n c r e t o o singolo, ma diversi. Nel qual caso essi possono essere *coordinirt*, oppure *opposirt*, oppure *nur nicht zuwider*, oppure *subordinirt* (§ 237; vedere anche HOFFMAN, *Vernunftlehre*, I Th., § 497). Un tipo di coordinazione rientra anche nella struttura dei generi e delle speci. Le *Realdivisionen* (*divisiones reales s. univocae*) sono le operazioni per cui « man die unter einem abstracten Begriffe enthaltenen *Species* oder *Individua* aus einander setzt » (*Weg*, § 503). Ora:

[309] Wenn man mehrere Eintheilungen von einem *Toto diviso* machet; so ist entweder eine der andern *subordiniret*, da sie eine *subdivision* heisst, wenn darinnen ein Glied aus der vorigen Eintheilung ferner eingetheilet wird; oder *coordinirt*, wenn in beyden eben dasselbe *Totum divisum*, aber nur jedesmal aus einem andern Grunde, eingetheilet wird (*Weg*, § 506).

È chiaro quindi che l'opposizione tra subordinazione e coordinazione come strutture logiche è già presente; perchè K. ne faccia l'uso che abbiamo riscontrato, lo vedremo nel § 161.

Illustrammo già nei §§ 3 e 4 la fortuna del termine *Uebereinstimmung* nell'ambiente; ad esempio, anche la recensione a HOME apparsa nella *Bibliothek* (1764, X Bd., 2 St., pg. 231) lo sottolineava. Ci basti aggiungere (1) che se per MENDELSSOHN dapprima il termine si riferisce piuttosto ad una perfezione distinta della bellezza (*Briefe*, V), più tardi (*Rhapsodie*) si applica chiaramente al rapporto tra l'imitazione artistica e l'oggetto reale imitato (GOLDSTEIN, 1904, pg. 124), o addirittura a quello delle parti tra loro per formare un tutto sensibilmente coglibile (cfr. cit. [314]). La connessione del termine al concetto di finalità era dunque più che mai chiara nell'ambiente, poichè rapporto delle parti col tutto vuole appunto dire rapporto di finalità. Ce lo attesta nel modo più chiaro, ad esempio, anche il seguente passo di WINCKELMANN:

[310] Die Weisen, die die Ursachen des allgemeinen Schönen nachgedacht haben, da sie dasselbe in erschaffenen Dingen erforscht und bis zur Quelle des höchsten Schönen zu gelangen gesucht, haben dasselbe in der vollkommenen Uebereinstimmung des Geschöpfes mit dessen Absichten und der Teile unter sich und mit dem Ganzen gefunden... (*Gesch. d. Kunst*, 1764, I, IV, 2).

E il tutto è sinonimo di *Vollkommenheit*. *Die Weisen* a cui WINCKELMANN allude sono naturalmente i Greci. Basti pensare ad ARISTOTELE,

(1) Vedere anche: CRUSIUS, 1745, §§ 185 e 197.

che, nella *Poetica* (VIII, 4; 1451, 32), scrive appunto che le parti dell'opera letteraria devono essere in tal modo connesse tra loro nel tutto, che una non possa essere tolta senza che l'insieme ne risenta. E abbiamo visto come l'idea riaffiorasse tra gli inglesi (cfr. § 4). La tradizione di un simile concetto è doppia: quella metafisica (identità dell'arte con la struttura metafisica del creato) e quella retorica e pertinente alla teoria dell'arte (semplice accordo delle parti nell'opera d'arte in vista del miglior effetto d'insieme, conformità della medesima a un *design*). Nel Cap. I abbiamo esaminato il primo aspetto di tale tradizione, qui ci occupiamo invece del secondo, che risponde al modo con cui K. utilizza in questo periodo tali concetti.

§ 118. L'idea dell'opera d'arte come rapporto di parti interdipendenti in vista di un tutto è, abbiamo visto, piuttosto antica. Prima di Aristotele, già Platone aveva accennato alla bellezza come un tutto completo delle sue parti (Walter, 1893, pg. 277; per lo stesso pensiero in Aristotele, cfr. ibid., pg. 543). Secondo Plotino, la saggezza naturale (σοφία), secondo cui le cose sono state prodotte, non è fatta di teoremi, ma è totale, unica, non è composta di parecchi termini che essa riduce a unità, ma piuttosto, partendo da tale unità, si decompone in pluralità; ora l'artigiano, allorchè produce l'oggetto dell'arte sua, rimonta talora alla saggezza naturale (cioè ne riproduce il processo), talora invece le è puramente conforme (*Enn.* V, 8, § 5). Idee simili circolano anche fra gli Scolastici, come Grosseteste (cfr. De Bruyne, 1946, III, pg. 131) e Alberto Magno (ibid., III, pgg. 186-87). Alberti scrive: « statuisse sic possumus pulchritudinem esse quandam consensum et conspirationem partium in eo, cuius sunt, ad certum numerum, finitionem collactionemque habitam, ita ut concinnitas, hoc est absoluta primariaque ratio naturae, postularit » (*De re aedificatoria*, IX, 5). Vedemmo come anche Leone Ebreo sostenesse dottrine simili (cfr. § 15). Secondo Spenser, la bellezza delle parti del tutto deriva dalla forza della *totalità* formante, che è l'anima (*A Hymne in Honor of Beautie*, 1929, pgg. 596-97). In Shaftesbury s'incontra chiaramente un simile ordine di idee, connesso però strettamente all'aspetto metafisico del problema.

[311] A painter, if he has any Genius, understands the *Truth* and Unity of Design; and knows he is even then unnatural, when he follows Nature too close, and strictly copys Life. For his Art allow him not to bring *all* Nature into his Piece, but a *Part* only. However, his piece, if it be beautiful and carry *Truth*, must be a *Whole*, by it-self, compleat, indipendent, and withal as *great* and comprehensive as he can make it... (*Characteristics*, ed. Basilea, 1790, pgg. 123-24).

Addison vedeva la bellezza come un rapporto di parti tra loro (von Stein, 1886, pg. 131).

HUME scriveva, nello *Standard of Taste*:

[312] In all the nobler productions of genius, there is a mutual relation and correspondence of parts (*Essays*, ed. GREEN and GROVE, I, Pt. I, pg. 277).

E HOME riprende, a proposito delle opere d'arte:

[313] Hence it is required in every such work, that, like an organic system, it have its parts orderly arranged and mutually connected bearing each of them a relation to the whole, some more intimate, some less, according to their destination (*Elements*, 2 Ed., Edimburgh, 1763, I, pg. 35).

SULZER, nell'ambito della « Schönheit der Natur », aveva menzionato la « harmonische Kette der Geschöpfe... so dass aus diesen unzähligen einzelnen Gestalten auch nur ein einziges harmonisches G a n z e s kommt » (1750, pg. 27).

Questa preoccupazione metafisica di totalità in estetica viene da K. tradotta però in termini di logica o di psicologia empirica; in questi ultimi ne aveva fatto largo uso il CRUSIUS nel *Weg zur Gewissheit* (vedere specialmente per il *Totum* in rapporto all'astrazione, il § 155, e anche la cit. [309]), senza però dargli nessun speciale colorito metafisico.

Il rapporto tra le parti e il tutto compare negli *Anfangsgründe* di MEIER (cfr. BÄUMLER 1923, pg. 140). LESSING, nel *Laokoon* del '66, menziona spesso il rapporto tra le parti e il tutto (p. es. Sez. XVIII), e lo stesso fa MENGS, nei *Gedanken* del '62 (§ 5), ed è facile rintracciare molte altre accezioni di questi termini nelle poetiche dell'epoca.

Ma conviene fissare specialmente l'attenzione sul modo con cui MENDELSSOHN sviluppa questi concetti. Già nei *Briefe* il rapporto tra tutto e parti compare (*Briefe*, III). Negli *Hauptgrundsätze* del 1757 egli scrive a proposito dell'opera d'arte:

[314] Die Theile müssen ferner auf eine sinnliche Art übereinstimmen, ein Ganzes auszumachen, das heisst, die Ordnung und Regelmässigkeit, die sie in ihrer Folge beobachten, muss in die Sinne fallen (W., IV, pg. 99).

Ma nel *Phaedon* del 1767 si incontrano pagine in cui queste idee sono sviluppate tanto ampiamente, da superare di molto i pochi accenni che di K. ci restano in proposito in questo periodo. Preferiamo però averle presenti sin d'ora, perchè ci accorgeremo in seguito come il germe che esse gettano sia destinato a produrre nel K. posteriore dei frutti estremamente importanti.

§ 119. Come nasce nell'opera d'arte, secondo MENDELSSOHN, una certa *Ordnung*?

[315] Was geschieht bei der Künstlichen Bildung oder Zusammensetzung? Werden da nicht gewisse Dinge näher zusammengebracht, die vorhin von einan-

der entfernt waren?... Sie sind vorhin mit andern in Verbindung gewesen und nunmehr werden sie unter sich verbunden, und machen die Bestandtheile des Ganzen aus, das wir ein Zusammengesetztes nennen... Sodann werden auch die Kräfte und Wirksamkeiten der Bestandtheile durch die Zusammensetzung mehr oder weniger verwandelt, nachdem sie durch Wirkung und Gegenwirkung bald gehemmt, bald befördert, und bald in ihrer Richtung verändert werden... Der Urheber einer solchen Zusammensetzung sieht bald einzig und allein auf das Nebeneinanderseyn der Theile: z. B. bei der Wohlgereimtheit und dem Ebenmass in der Baukunst, wo nichts, als diese Ordnung des Nebeneinanderseyenden in Betrachtung kommt; bald hingegen geht seine Absicht auf die veränderte Wirksamkeit der Bestandtheile, und die daraus erfolgte Kraft des Zusammengesetzen, wie bei einigen Triebwerken und Maschinen; ja es giebt dergleichen, wo man deutlich sieht, dass der Künstler sein Absehen auf beides, auf die Ordnung der Theile und auf die Abänderung ihrer Wirksamkeit, zugleich gerichtet hat. Der menschliche Künstler... vielleicht nur selten, aber der Urheber der Natur scheint diese Absichten allezeit auf das allervollkommenste gebunden zu haben (*W.*, I, pgg. 147-48).

Seguono altre osservazioni molto interessanti, che riporteremo però in altra sede.

A Mendelssohn fa eco, proprio negli stessi anni, il Lessing nella *Hamburgische Dramaturgie*. L'opera d'arte offre, secondo lui, la gioia piuttosto intellettuale della cooperazione armonica di una molteplicità di parti; in ogni carattere del genio si devono riscontrare *Uebereinstimmung* e *Absicht* (Sommer, 1892, pgg. 188-89).

Quello che però conviene notare è che di *Uebereinstimmung* o di rapporto delle parti col tutto o di finalità si parla in generale in senso obbiettivo. La mentalità da cui gli autori esaminati prendono le mosse, è quella della bellezza come perfezione metafisica, esterna o interiore, ma oggettivamente data. La coincidenza delle parti in un bel tutto è perciò una perfezione reale.

L'unico in Germania a distaccarsi da questa mentalità era stato, forse sulle orme del poco inteso Baumgarten, il Mendelssohn, che distingue, come abbiamo visto, la bellezza dalla perfezione metafisica; ma pare che egli non ne tragga una conseguenza che invece K. talora già chiaramente trae in questa fase, che cioè il rapporto delle parti che formano il tutto non risponde tanto ad una finalità data nell'oggetto, ma che piuttosto il senso di tale finalità sussiste solo in quanto l'ordine dell'oggetto empirico coincide con le leggi dell'intelletto, ovvero che tale speciale struttura dell'oggetto non ha un senso in sè e per sè, ma ne ha uno solo in quanto essa cospira a conformarsi a dei particolari caratteri del soggetto. È quello che più tardi K. chiamerà « finalità soggettiva ».

Tale trasformazione è, abbiamo detto, coerente al suo particolare punto di vista in estetica, ed è certo stata aiutata dalla modificazione

intercorsa nell'ambiente nel concetto di perfezione in quanto applicato alla bellezza.

§ 120. Effettivamente, un elemento soggettivo rientra anche nella perfezione che WOLFF attribuisce alla bellezza. Abbiamo visto (cit. [13]) come la perfezione consistesse per lui in quel *consensus in varietate* che è poi anche, come noteremo altrove, una delle formule fondamentali della estetica del tempo, più o meno equivalente a quella della coincidenza delle parti nel tutto. Ora WOLFF distingue la *pulchritudo* dalla semplice perfezione che produce *voluptas*, perchè:

[316] Hinc definiri potest *Pulchritudo*, quod sit rei aptitudo producendi in nobis voluptatem, vel quod sit observabilitas perfectionis: etenim in haec observabilitate aptitudo ista consistit (*Psych. Emps.*, § 545).

E può essere vera e apparente, secondochè nasce da una perfezione vera o apparente. Quindi vi è in essa un elemento decisamente riferito al soggetto, ma puramente in funzione di una perfezione reale dell'oggetto; onde ci pare che il BÄUMLER (1923, pgg. 108 e 110) abbia eccessivamente accentuato tale aspetto soggettivo. Ed è dubbio che altro intendessero il BAUMGARTEN con la sua bellezza come *perfectio phaenomenon, s. gustui latius dicto observabilis* (*Metaph.* § 662), o il MEIER con la formula della *sinnlich erkannte Vollkommenheit* (*Anfangsgründe*, § 23, cfr. SOMMER, 1836, pg. 367), per quanto la psicologia empirica baumgarteniana ponesse tutte le premesse per un abbandono del lato oggettivo della perfezione del bello.

Il passo verso il soggettivismo è compiuto, come il nota il SOMMER (1892, pg. 135), da MENDELSSOHN, che già nei *Briefe* (V) distingue, come già vedemmo, la perfezione oggettiva dalla perfezione speciale propria della bellezza (vedere anche il § 127). Un simile atteggiamento era in perfetto accordo con quello della reazione antishaftesburiana inglese. Per un MANDEVILLE o per uno HARTLEY (cfr. TONELLI, 1955 (a), capitoli corrispond.) la bellezza non poteva certo essere tinta di perfezione metafisica, e BURKE (*Inquiry*, Pt. III, cap. IX) insiste molto sul fatto che la bellezza non dipende da una perfezione intrinseca all'oggetto. Quantunque per HOME dei rapporti della bellezza alla utilità della struttura dell'oggetto sussistano sotto vari rispetti, egli accentua anche specialmente il lato soggettivo di tale finalità:

[317] But the most wonderful connection of all, though not the most conspicuous, is that of our internal frame with the works of nature: man is obviously fitted for contemplating these works, because in this contemplation he has great delight. The works of nature are remarkable in their uniformity not less than in their variety, and the mind of man is fitted to receive pleasure equally from both. Uniformity and variety are intervowen in the works of nature with sur-

prising art: variety, however great, is never without some degree of uniformity; nor the greatest uniformity without some degree of variety (*Elements*, 2 ed., Edimburgh, 1763, I, pg. 431).

[318] In short, nothing can be more happily accomodated to the inward constitution of man, than that mixture of uniformity with variety which the eye descovers in natural objects: and accordingly the mind is never more highly gratified than in contemplating a natural landscape (ibid., pg. 443).

A tali elementi si aggiunge un fattore più generico ma non meno importante, cioè la tendenza verso il soggettivismo, anzi talora verso il fenomenismo, che si manifesta in Germania intorno alla metà del secolo; basti pensare al PLOUCQUET (*Principia de substantiis et phaenomenis*, 1753), e a LAMBERT stesso con la sua dottrina del *Schein* (cfr. SOMMER, 1892, pgg. 74 e 158 sgg.).

Ma la trasformazione è senz'altro legata, in K., alla sopra documentata vicenda del concetto di perfezione: ne fa fede la cit. [277], che può testimoniare tanto per un riadattamento della vecchia mentalità e terminologia alle nuove posizioni, quanto per la presenza operante delle nuove idee riguardanti la perfezione esteriore come uno degli elementi dinamici del processo mentale in corso.

§ 121. La presenza di un elemento oggettivo nella finalità è però ancora documentata in K. (cfr. cit. [276] e [277]). Egli espone talora un punto di vista notevolmente conservatore, e pone chiaramente in rapporto la perfezione apparente con la perfezione reale. Non si tratta che di una sopravvivenza della mentalità della più vecchia estetica tedesca. Ma ciò che specialmente c'interessa è la particolare affermazione (cit. [276]) che gli organismi sono belli e che in essi si nota il rapporto tra perfezione apparente e perfezione oggettiva, o *nach Begriffen*. Abbiamo visto nel § 15 come, alquanti anni prima, un simile motivo fosse già presente in K., che allora lo sfruttava a scopo fisicoteologico. E nel § 20 abbiamo delineato le premesse ambientali di una simile posizione.

Vogliamo ora riprendere brevemente l'argomento, per esaminare più in particolare i rapporti tra la finalità dell'organismo e la sua bellezza presso gli estetici dell'epoca. Secondo HUME vi è, prima della bellezza morale dell'uomo, una bellezza puramente fisica dell'organismo.

[319] Broad shoulders, a lank belly, firm joints, taper legs, all these are beautiful in our species, because signs of force and vigour. Ideas of utility and its contrary, though they do not entirely determine what is handsome or deformed, are evidently the source of a considerable part of approbation or dislike (*Essay concerning the principles of morals*, Sect. VI, Pt. II, ed. GREEN and GROSE, II, pg. 227).

Una simile mentalità compare anche nello HOME delle cit. [95], [313], [317] e [203]. E si tenga presente anche il WINCKELMANN della cit. [310], nonchè l'operetta postuma di MENDELSSOHN di cui sarà fatta menzione nel § 127. Bisogna inoltre notare che praticamente tutti gli scrittori che si occupavano della bellezza di esseri viventi, riconoscevano per lo meno che condizione necessaria, anche se non sufficiente, di tale bellezza era il fatto che la loro struttura non contraddicesse alla finalità biologica propria alla loro specie (v. anche § 60). Che K. accentui qui l'elemento organismo come rappresentante della bellezza naturale, è evidentemente connesso al fatto, che egli solo per tali oggetti può argomentare una concomitanza di finalità soggettiva e oggettiva, data la struttura essenzialmente finalistica dell'organismo stesso. (Pare che la considerazione della bellezza di un organismo in base alla sua attitudine ai propri fini naturali risalga a SOCRATE, cfr. WALTER, 1893, pg. 154).

La bellezza è inoltre, secondo K., percepibile solo da esseri dotati di sensibilità, perciò non esiste per Dio; anche una simile questione non è nuova in quel tempo. Il RIEMANN (1928, pg. 35) sostiene, forse senza sufficiente giustificazione, che secondo BAUMGARTEN l'intuizione intellettuale divina potesse contenere una vividezza di tipo estetico; tutto sta a vedere se la *pulchritudo intellectus* del § 637 della *Metaphysica* sia propria anche dell'intelletto divino; cosa che è verisimile, ma non certa.

Per WOLFF (*Von Gott*, § 959) Dio non ha nè sensi nè immaginazione.

Secondo CRUSIUS (1745, § 269) l'intelletto divino pensa « beständig *gleich viel* und mit einerley Grade der Deutlichkeit », ed è privo di *Empfindung*.

MENDELSSOHN inoltre nega recisamente che per Dio sussista la bellezza (cfr. BREITMEIER, 1888, II, 22). Che anche per K. la cosa stesse a questo modo è evidente, se si riflette al baratro da lui scavato tra le due facoltà, data la differenza tra coordinazione e subordinazione; e come un essere puramente razionale non potesse che valersi della seconda.

§ 122. Gli sviluppi che il concetto di gusto subisce in questa fase del pensiero di K. sono troppo specialmente connessi con la evoluzione delle sue idee gnoseologiche per trovare delle esatte rispondenze tra gli altri estetici del tempo.

Abbiamo già brevemente tratteggiato (§ 11) la storia del concetto di gusto, della sua affermata o negata universalità, e della universalmente riconosciuta distinzione tra un gusto raffinato e un gusto grossolano. Ci resta da aggiungere solo qualche nuovo tratto specialmente significativo a questo punto; trascelto tra gli infiniti elementi che si potrebbero addurre a questo proposito.

Méré scriveva:

[320] La pluspart sont persuadez, qu'il ne faut pas disputer du goust, et j'approuve assez qu'on ne dispute de rien; mais si l'on entend par-là, qu'il n'y a point de raison pour montrer qu'on a le goust bon, ou qu'on l'a mauvais, et que cela ne dépend que la fantaisie, c'est une erreur. Car le bon goust se fonde toûjours sur des raisons très solides; mais le plus souvent sans raisonner. Il consiste à sentir, à quel point de bonté sont le choses qui doivent plaire, et à préférer le excellentes aux mediocres (*De la Conversation* [1677], 1930, *Les Discours*, pgg. 128-29).

Per un Gottsched o per un Bodmer, il giudizio sul bello era obbiettivo e dipendeva da una disamina razionale dell'oggetto (Bing, 1934, pg. 32, e von Stein, 1886, pg. 287). Ma Baumgarten lascia adito ad un giudizio sul bello di natura non ragionevole (von Stein, 1886, pg. 342), e Ploucquet (1753) pone le premesse della soggettività del giudizio di gusto (Sommer, 1892, pg. 83). Per il Mendelssohn della *Evidenz* (1764) il gusto non procedeva certo razionalmente (Goldstein, 1904, pg. 38), e in altri lavoretti giovanili postumi egli lo afferma soggettivo, indipendente da giudizi e sillogismi della ragione, e, almeno per ciò che concerne il sublime, universale. Il gusto è passibile di essere educato, e le differenze di educazione spiegano le differenze di gusto tra i diversi uomini (Breitmeier, 1888, II, pg. 192).

Se Lessing sembra, almeno intorno al 1758, inclinare verso una deduzione del giudizio di gusto da *feste und unwandelbare Begriffe* (cfr. Schasler, 1872, I, pg. 464), Riedel afferma energicamente in quello stesso anno (in *Ueber das Publikum...*) che il gusto è privo di principi oggettivi e che varia da popolo a popolo e da uomo a uomo, salvo per alcuni oggetti che hanno la proprietà di piacere universalmente (cfr. Croce, 1942, pg. 147). E lo stesso egli ripeterà nella *Theorie* del 1767 (cfr. Wize, 1907, pg. 36 sgg.).

Straordinariamente prossimo, anche nel modo di esprimersi, a K., è lo Hume dello *Standard of Taste* (1742):

[321] ... the proverbe has justly determined it to be fruitless to dispute concerning Tastes...

But, though this axiom, passing into a proverb, seems to have attained the sanction of common sense, there is certainly a species of common sense which opposes it, at least serves to modify and restrain it...

It is evident that none of the rules of composition are fixed by reasoning *a priori*, or can be esteamed abstract conclusions of the understanding...

... But though poetry can never submit to exact truth, it must be confined by rules of art, discovered to the author either by genius or observation (*Essays*, ed. Green and Grose, Vol. I, Pt. I, pgg. 269-70).

§ 123. Direttamente connesso al problema del gusto è quello delle r e g o l e. Cercheremo di dare molto in breve un'idea dello stato della

questione nell'ambiente, non citando che l'opinione di poche personalità fondamentali. La storia di questo motivo richiederebbe non pagine ma volumi, ed esso è stato ampiamente ed eccellentemente trattato, per il XVIII secolo inglese, nelle opere a cui si rinvia in TONELLI, 1955 (a).

Per gli altri periodi e settori, in generale le storie delle teorie poetiche offrono dati abbastanza copiosi. Ciò naturalmente per le regole poetiche e retoriche, che è ciò che si intende poeticamente allorchè si parla di « regole »; per quanto diversi autori sviluppino le regole delle arti figurative e specialmente della musica, o si riferiscano ad esse: e per questo rispetto la ricerca storica è molto più arretrata.

Le regole erano, come è noto, già motivo di discussione dei retori antichi. Le due fonti principali per cui esse hanno attraversato il medioevo e tutto il Rinascimento sono ovviamente ARISTOTELE, CICERONE, ORAZIO e QUINTILIANO; SCALIGERO, SIDNEY, RONSARD riaccendono all'inizio dell'età moderna delle discussioni che, nel *Grand Siècle*, saranno continuate da CORNEILLE e da BOILEAU (1), mentre in Italia BRUNO protesterà tra gli altri contro la schiavitù delle regole (cfr. SCHÜMMER, 1941, pg. 53), e a ciò accenna anche BACONE (*De Dignitate*, L. IV, cap. I, § 81). La voce più ascoltata in quei tempi era certo quella di BOILEAU, per il quale le regole, che discendono apoditticamente dalla ragione, valgono a raggiungere il sublime (VON STEIN, 1886, pg. 27). Ma POPE riconosce le regole spesso insufficienti, e difende la *lucky licence* (WOLF, 1923, pg. 15). Se per SHAFTESBURY le *Rules of Art which Philosophy alone exhibits* (*Char.*, Basilea 1790, I, 167) sono *natural Rules of Proportion and Truth*, secondo le quali si devono creare oggetti *like one of Nature's formation* (ibid., I, pg. 125), pure l'artista non deve accontentarsi della semplice imitazione della natura, deve odiare la *Minuteness*, la *Singularity* (ibid., I, pgg. 123-25). Secondo ADDISON, i genii originali sono spontanei, e creano senza essere stati istruiti mediante regole; altri genii, che invece si sono formati mediante le regole, come PLATONE, ARISTOTELE, VIRGILIO, MILTON, BACONE, devono stare in guardia contro il pericolo di divenire dei servili imitatori (WOLF, 1923, pg. 27). Per YOUNG (1759) il disprezzo delle regole e l'esaltazione della spontaneità creatrice dell'artista tocca il suo massimo (ibid., pgg. 35-36). GERARD (*On Taste*, 1756) scrive che i modelli prodotti dal genio:

[322] are so finished and correct, that the general rules and precepts of the art afterwards established by critics, are deduced from their practice; and the very same which they observed though uninstructed (cit. da WOLF, 1923, pg. 39).

---

(1) È meno nota la polemica di MERSENNE contro gli scettici (coloro che si affermano « idiots et ignorants », cioè p. es. SANCHEZ) in difesa delle regole (MERSENNE, 1634, pg. 182 sgg.), quantunque ne riconosca anch'egli la mutevolezza (ibid., pg. 178-79).

Più tardi (*On Genius*, 1758) egli afferma che il genio può trasgredire alle regole (WOLF, 1923, pgg. 40-41). Quanto all'opinione di HUME, non facciamo che rimandare alla cit. [321].

§ 124. Tornando alla Francia, DUBOS (1719), influenzato da ADDISON, e forse anche da SHAFTESBURY, accentua l'importanza dell' eccezione e del felice caso di contro all'edificio delle regole. Si nota però in lui una marcata tendenza razionalista (BÄUMLER, 1923, pg. 56). Per MONTESQUIEU la ragione dà al gusto le regole, il gusto fornisce invece le eccezioni, il «je ne sais quoi» (WOLF, 1923, pg. 48). BATTEUX è invece un rappresentante deciso della tendenza razionalista (ibid., pgg. 56-57), mentre ANDRÉ ammette un bello che va contro le regole, il *beau de génie* (1741, pg. 50): «Emportés par une espèce de fureur poétique, ils ont jeté quelques défauts de régularité dans les ouvrages d'ailleurs les mieux ordonnés, quand ils ont prévu, que ces petits défauts donneraient lieu à des grandes beautés» (1741, pg. 61).

DIDEROT proclama l'indipendenza del genio dalle vecchie regole, che gli sono anzi nocive (WOLF, 1923, pg. 66). E ROCAFORT ST. LAMBERT scrive, nell'articolo *Génie* della *Grande Encyclopédie*:

[323] Pour qu'une chose soit belle selon les règles du goût, il faut qu'elle soit élégante, finie, travaillée sans le paraître; pour être de génie il faut quelquefois qu'elle soit négligée, qu'elle ait l'air irrégulier, escarpé, sauvage.

Le regole non fanno che inceppare il genio.

Volgendo finalmente lo sguardo all'ambiente tedesco (1), troviamo BODMER affermare che nè le opere d'arte son nate indipendentemente dalle regole, nè le regole sono note per caso; sono i grandi che le hanno create. J. A. SCHLEGEL precisa che le opere d'arte non sono state dedotte da principi, me che i principi dell'arte vengono tratti da esse (cfr. per entrambi, BÄUMLER, 1923, pg. 160).

BAUMGARTEN ritiene che il bello spirito non possa fare a meno delle regole; solo alcuni sommi hanno creato indipendentemente da esse (WOLF, 1923, pgg. 105-06; RIEMANN, 1928, pg. 42). E MEIER è contrastato tra la necessità di giudicare secondo ragione, cioè secondo regole universalmente valide, e i diritti del particolare non esaurito dalle regole, per cui si deve concedere un certo giuoco, in pratica, al gusto personale (BÄUMLER, 1923, pg. 100). GELLERT, intorno al 1750, sosteneva che le regole, stabilite dal gusto, sono necessarie sia all'artista che al critico; ma, seguendo esse sole non si raggiunge che la mediocrità, perchè esse sono precetti generali

---

(1) La definizione che WOLFF dà, in generale, è la seguente: «Propositio enuncians determinationem rationi conformem *Regula* dicitur, ut adeo regula ipsa determinatione rationi conformi contineatur» (*Ontol.*, 1737, § 475).

che non determinano i casi particolari, rispetto ai quali il genio deve, per poter raggiungere la grandezza, essere libero e originale (WOLF, 1923, pgg. 109-10). Secondo RESEWITZ (1759) le regole non fanno il genio, ma possono solo dargli il *richtiger Zusammenhang seiner Arbeit*. In generale, nella *Ausübung*, il genio può ignorare le regole (WOLF, 1923, pg. 119). Anche FLÖGEL (1762, 1765) riconosce al genio il diritto di battere nuove strade, e di opporsi al *System* che lo incatena, per quanto anche le regole siano necessarie ma insufficienti (WOLF, 1923, pgg. 128-29, e BÄUMLER, 1923, pgg. 163-64). MENDELSSOHN (*Literaturbriefe*, 1759) concorda sul fatto che i genii non guidati da regole producono bellezze grandi ma difformi, e che essi debbono invece essere temperati dal gusto (WOLF, 1923, pg. 138). Anche per LESSING l'artista è un creatore indipendente da conoscenze apprese, ed è il genio che fornisce le regole (SOMMER, 1892, pgg. 187-89).

§ 125. In conclusione, coll'avanzare del secolo la vecchia teoria delle regole dedotte dalla ragione tende a sparire completamente. In generale si riconosce che è appunto il genio che, indirettamente, c r e a le regole producendo delle opere, che vengono poi giudicate dai critici mediante il g u s t o ; il gusto ne riconosce l'eccellenza e ne eleva i caratteri a regole, che possono valere, secondo i casi, solo per il giudizio, o anche per l'imitazione. Tali regole non sono però principi stabiliti una volta per tutte, ma il genio può violarle in casi particolari, o trasformarle in generale.

Le regole non sono quindi principi dimostrabili, ma dipendono da quella facoltà notevolmente tinta di soggettività e di irrazionalità che è il gusto, il quale giudica i prodotti del genio ed eleva appunto a regole quegli aspetti di essi che approva. Con gusto si intende naturalmente quello dei conoscitori ovvero dei critici.

Formulata in questo modo generico, tale posizione coincide perfettamente con quella di K., che era inoltre tra coloro che affermavano l'universalità del giudizio di gusto. È peraltro evidente che, se la posizione di K. non è molto diversa, nella sua fisionomia culturale, da quella dei suoi contemporanei, la giustificazione speculativa che essa si presuppone è autonoma e originale, e va molto al di là di ciò che l'ambiente poteva direttamente suggerirgli. Un altro elemento deve essere notato: che le discussioni sulle regole erano in quel tempo, come abbiamo visto, strettamente connesse con quelle sul genio. Da K. il problema del genio non è in questo momento ancora vivacemente sentito, come lo sarà invece dopo il '71. Egli ha invero già menzionato di passaggio il termine anni prima, e ora vi ritorna sopra in due Rifl., XVI, Nn. 1573 e 1582, ma del tutto superficialmente (1).

(1) Riserviamo al problema del *genio* in K. un saggio a parte.

Ma ciò che più ci interessa è il fatto che coloro che teorizzavano la psicologia del genio, come in particolare ADDISON, YOUNG, RESEWITZ e FLÖGEL, non si riferivano solamente al genio artista, ma anche allo scienziato, al filosofo, talora all'uomo d'azione. Regola significa quindi per essi non solo regola poetica o musicale, ecc., ma anche regola che guida la ragione alla ricerca della verità, principio euristico, legge naturale induttiva, o massima prammatica. Un simile significato lo abbiamo riscontrato anche in K. (§ 102); in questo senso, naturalmente, le regole non sono stabilite dal gusto, ma pure, per K., dalla facoltà che fonda la critica, cioè dal buon senso, ovvero da qualcosa di strettamente apparentato col gusto stesso (cfr. §§ 76, 77, 78 e 89).

§ 126. Il giudizio di gusto non deve, secondo K., essere affetto da elementi materiali, quali *Reiz* e *Rührung*, e non deve neppure confondersi col giudizio morale. Queste due distinzioni portano inoltre ad una tricotomia dei giudizi non dimostrabili in giudizi sul piacevole, sul bello e sul buono.

Questo particolare significato del concetto di *Reiz* lo abbiamo documentato nel § 49. *Rührung* la abbiamo incontrata piuttosto a proposito del sublime (cfr. § 42 e prec.); in questa fase del pensiero di K., in cui il sublime è assente, tale effetto è attribuito al bello e, data la sua natura patologicamente emotiva, già chiara nell'ambiente, la sorte che gli viene riservata è ben comprensibile. Peraltro un tipo di bellezza commovente è già stata incontrata nelle *Beobachtungen* (cfr. § 52). Secondo SCHLAPP (1901, pg. 80) la distinzione tra *Reiz* e bellezza è tratta dal WINCKELMANN (*Gesch. d. Kunst*, 1764, IV B., 2 Kap., § 19). Questi menziona anche il *rührende Schöne* (cfr. cit. [326]). Ma in effetti WINCKELMANN non fa che distinguere la bellezza (umana) dall'attrattiva sessuale, come già BURKE (*Inquiry*, Pt. I, Sect. I), e il termine *Reiz* ivi non compare. Non si deve poi dimenticare che il LESSING, nel 1766, distingueva dal *sinnlichen Reiz* la vera bellezza, che *reizt* ben altrimenti:

[324] Reizend ist nur die Schönheit der Form in Bewegung, dann diese erregt in uns das Verlangen, sie wiederholt zu sehen, reizt uns zur Aufmerksamkeit (ed. LACHMANN-MUNCKER, XIV, 369).

Il SULZER distingue lo *Zustand der Betrachtung* dal *Nachdenken* (pensiero razionale) e dell'*Empfinden* (*Zergliederung des Begriffs der Vernunft*, 1758, in SULZER, 1782², I, pg. 238 sgg.). Più tardi, egli dedica un saggio alla energia nelle opere d'arte, ove però è chiaro che si tratta di un fattore estrinseco (*Rührendes, Ehrwürdiges, Grosses oder Erhabenes*, ibid., pg. 140) che si aggiunge, quale *Zustand der Bewegung* (*emotion*), allo *Zustand der Betrachtung* (*contemplation*), elemento fondamentale del bello (*Von der*

Kraft — Energie — *in den Werken der schönen Künste,* 1765, in SULZER, 1782², I, pg. 126).

Anche la posizione della bellezza come qualcosa di intermedio tra il regno del piacere sensibile o dell'utile, e quello della moralità, non è idea nuova in quei tempi. Un simile atteggiamento è almeno implicito in non pochi degli estetici, specialmente inglesi, del periodo, e senza dubbio in HOME (cfr. BÜHLER, 1905, pg. 15) e in MENDELSSOHN, per cui l'arte era non serva, ma sorella della conoscenza e della morale (GOLDSTEIN, 1904, pg. 40); sappiamo inoltre come per lui la bellezza non fosse per nulla da identificarsi con la perfezione. RIEDEL distingue con cura tra bellezza e bontà (cfr. WIZE, 1907, pg. 31). E altrove (cfr. § 60) abbiamo visto come, nell'ambiente, venisse chiarendosi la distinzione tra bellezza e utilità.

K. riconosce però ancora un tipo di bellezza, come tale che esprime un ideale morale. Ciò è chiaramente una sopravvivenza della teoria sulla bellezza morale, che illustrammo ampiamente nel Cap. prec. Ciò che ci interessa ora, e che vogliamo chiarire, è il termine *Ausdruck,* che già incontrammo nelle *Beobachtungen* [cfr. § 52, α 5)]. Infatti, la bellezza come espressione di qualche cosa che trascende l'oggetto in cui essa si manifesta è destinata ad una così notevole fortuna nella storia dell'estetica, che val la pena di rintracciarne le origini (cfr. TUMARKIN, 1930, che abbozza un primo e piuttosto difettoso tentativo di tale ricerca). Già nel '600 italiano, almeno l'AGUCCHI parlava della « viva espressione degli affetti » attraverso la pittura (MAHON, 1947, pg. 149); e della espressione delle passioni attraverso i tratti del viso aveva parlato anche il LE BRUN nell'opera citata nel § 47. (Si vedano nel loc. cit. ulteriori rinvii alla precedente fisiognomica e alla teoria del corpo come immagine dell'anima).

Ma il termine veniva ripreso sopratutto dagli inglesi, ed è trasmesso a quell'ambiente attraverso la teoria della pittura. È infatti RICHARDSON a parlarne tra i primi nel XVIII sec., facendo della *Expression* uno degli elementi della bellezza pittorica (1715, pg. 38). Le figure degli uomini o animali devono esprimere le passioni o sentimenti loro caratteristici (ibid., pg. 90); un particolare valore espressivo di determinati stati d'animo è attribuito al colore (ibid., pg. 160). Anche DENNIS ne parla (cfr. MONK, 1935, pg. 46). *Expression* è, nel 1725, uno dei quattro elementi che costituiscono, secondo SPENCE, la bellezza della persona umana (Ed. 1751, pg. 7). WEBB, polemizzando con TEN KATE a proposito di Raffaello, riprende il termine (1740, pgg. 62, 172, 174-75), e, più tardi, a proposito della poesia che deve, secondo lui, avere idee da esprimere (1762, pg. 35). Anche per HARRIS, poichè nella poesia le parole « *stand by Compact for the various Ideas, with which the Mind is fraught,* it is enabled by this means to imitate, as far as language can express » (1744, pg. 57). HOGART ne parla (1753, pg. 127) nel senso di LE BRUN. AVISON si fa del termine *Expression* un cavallo di

battaglia per combattere la teoria dell'imitazione in musica, sulla scia di HARRIS (*An Essay on Musical Expression*, London, 1752). Varrebbe la pena di indagare se i precedenti teorici della musica non ne avessero già fatto uso. HOME riprende più tardi il termine, ma in senso puramente retorico (1762, I, pg. 322), mentre GERARD ne accoglierà da AVISON la pertinenza alla musica (1764, pg. 61). L'elemento espressivo di qualche oggetto soprasensibile diverrà fondamentale caratteristica della estetica di USHER (1767, cfr. TONELLI, 1955 (a), cap. su USHER).

§ 127. In Francia, DUBOS tratta dell'espressione in pittura ([1719] 1755, pg. 467). VAUVENARGUES la connette al sublime (*Oeuvres*, I, pg. 39) ANDRÉ scrive:

[325] La raison... peut-elle s'empêcher d'appercevoir le beau dans la regularité des traits d'un visage bien proportionné... dans les graces differentes qui en résultent successivement selon les divers âges de la vie humaine... & principalement dans cet air de vie et d'expression... qui donne au corps humain une espèce de beauté spirituelle? (1741, pgg. 42-43).

Anche per BATTEUX l'espressione dei sentimenti è elemento dell'arte ([1745] 1764, pg. 33). Nei Paesi Bassi, TEN KATE riprendeva il termine dai RICHARDSON a proposito dei dipinti di Raffaello (1728, pg. XXXIV), e anche in Germania esso penetrerà (1) attraverso la teoria della pittura; lo troviamo in MENGS, come sottolinea la recensione ai suoi *Gedanken* apparsa nella *Bibliothek* (1763, IX. Bd., 2 St., pg. 238). E WINCKELMANN scriveva, sempre nella tradizione delle arti figurative:

[326] Die Schönheit würde ohne Ausdruck unbedeutend heissen können, und dieser ohne Schönheit unangenehm, aber durch die Wirkung des einen in der anderen, und durch die Vermählung zweier widrigen Eigenschaften erwächst das rührende, das beredte, und das überzeugende Schöne (WERKE, Stuttg. 1847, I, pg. 172).

Questo è il fondamento dell'allegoria, e il pittore deve « die Gedanken malen », e dar da pensare a chi osserva la sua opera (VON STEIN, 1886, pgg. 390-91). Per HAGEDORN essa ha un significato morale, nella figura umana (1762, I, pg. 22).

Il termine ricorre anche in un'operetta di MENDELSSOHN, composta probabilmente intorno al 1755, ma apparsa postuma: *Zufällige Gedanken ueber die Harmonie der inneren und der äusseren Schönheit* (G. S. IV, 1), della quale vogliamo dar conto (quantunque sia estremamente impro-

(1) Del resto, già per LEIBNIZ, il singolo *esprime* l'universo (*Discours de Métaphysique*, XIV e passim).

babile che K., malgrado i suoi rapporti personali con MENDELSSOHN, avesse potuto vederne il manoscritto), poichè vi ricorrono diversi concetti stranamente analoghi al pensiero di K.; il che dimostra almeno come idee simili circolassero nell'ambiente.

MENDELSSOHN inizia distinguendo le *Naturmaschinen* (cioè gli organismi) delle *Kunstmaschinen* (o prodotti dell'arte umana). Nelle prime interno ed esterno, m a t e r i a e f o r m a (in senso non shaftesburiano, ma in senso di figura esterna) sono sempre perfettamente connesse, non così invece nell'opera d'arte, ove la bellezza è solo un fatto soggettivo, un'apparenza esterna, cui non corrisponde una perfezione interna. I prodotti naturali si distinguono invece in i n o r g a n i c i, in cui si può rintracciare una *Schönheit der Form* (di nuovo puramente esterna), ed o r g a n i c i, nei quali la bellezza è *Schönheit des Ausdrucks*, o espressione della interna perfezione. La bellezza dei viventi è a sua volta di diversi tipi; è espressa cioè dai *Merkmale* di una adeguata vita 1) organica (o puramente vegetativa), 2) animale (o sensitiva, propria degli animali), 3) umana o spirituale (ragione, moralità). Ci troviamo dunque in un ordine d'idee abbastanza prossimo a quello di K., sia per il concetto di f o r m a, sia per il problema dei rapporti tra bellezza e perfezione, sia per l'accento posto sulla bellezza dei viventi, come testimonianza di tale perfezione (cfr. la cit. [276]), e come e s p r e s s i o n e di una adeguatezza biologica da un lato, e della moralità dall'altro.

VII. – CONCLUSIONI

§ 128. Terminata l'analisi dei corrispondenti ambientali dei motivi studiati, non ci resta che dare la sua formulazione definitiva al problema accennato nel § 113, domandandoci *a*) in che cosa le idee estetiche di K. dal '65 al '70 differissero da quelle degli anni precedenti; *b*) fin dove l'influsso dell'ambiente possa spiegare tale evoluzione. Definiti questi punti, non ci resterà che tentar di capire quali altri elementi esogeni o autogeni abbiano prodotto quella evoluzione, che non si può comunque ridurre a un puro fatto di influsso ambientale.

Anzitutto, il tono generale dell'interesse di K. ai problemi di estetica è mutato. Essi non sono più una distrazione mondana o la formulazione di un certo gusto culturale nel comportamento sociale e nella sensibilità morale, ma sono sopratutto connessi ad una serie di riflessioni specificamente epistematiche, che partono dai presupposti mentali della p s i c o l o g i a e m p i r i c a della scuola di BAUMGARTEN. Abbiamo visto come, in epoca anteriore ('54-'62, cfr. §§ 5 sgg.), K. avesse accennato ad articolare la sua estetica su tale base, sebbene in modo molto rudimentale. Sopravvenuta l'ondata anglofila del '62-'63, sia i precedenti colori meta-

fisici, sia gli spunti psicoempirici dell'estetica erano stati spazzati via, per essere sostituiti nelle *Beobachtungen* da una specie di estetica descrittiva specialmente connessa all'antropologia e alla morale. Ciò che di analitico poteva restare in una tale concezione dell'estetica (spiegazione e non pura elencazione degli effetti estetici), veniva formulandosi poi nelle *Bemerkungen* nel senso delle spiegazioni psicofisiologiche burkiane (cfr. § 69). Ma di nuovo, intorno al '65, si verifica un brusco mutamento di rotta, che non si spiega nel suo insieme con l'influsso di nessuna opera di estetica apparsa nel frattempo. Si tratta della maturazione di una serie di problemi principalmente gnoseologici che, ad un certo punto, cercano il proprio sbocco in termini di estetica, e la riplasmano sulla base della loro impostazione psicoempirica. Con tutta probabilità il catalizzatore del processo che ha mutato l'impostazione del pensiero filosofico di K., distogliendolo da ciò che restava della metafisica delle meditazioni giovanili e da ciò che, del pari in termini di metafisica tedesca, egli aveva tradotto dalla psicologia inglese nella *Deutlichkeit* e nelle *Negative Grössen*, è stato il *Neues Organon* di quel LAMBERT, con cui K. intratteneva vivi rapporti personali, e che era apparso proprio nel 1764. L'effetto di tale lettura doveva essere stato quello sia di proporgli in primo piano dei problemi gnoseologici nuovi, sia di mutare l'aspetto dei problemi gnoseologici precedenti, da una questione di validità di prove metafisiche ad una questione di teoria della conoscenza. Si trattava, per K., di tornare sulla mentalità della *I*[te] *Betrachtung* della *Deutlichkeit*, e di farsene il centro dei suoi nuovi interessi.

Un simile influsso di LAMBERT veniva ad aggiungersi a quello, forse già anteriore, della gnoseologia di HUME; ma se i problemi che agitano K. sono forse in buona parte di provenienza humiana, e se l'influenza di HUME è forse più forte di quella di LAMBERT nei *Träume* (per quanto anche quest'ultimo avesse posto energicamente l'accento sul problema della esperienza e del concreto), le soluzioni che K. va preparando a mano a mano, nelle Rifl., a quei problemi, e che troveranno la loro espressione nella *Dissertatio*, sono certo impostate secondo la suggestione lambertiana; perchè è certamente sopratutto LAMBERT a spostare l'interesse di K. dal centro di gravità del connubio tra metafisica tedesca e psicologia inglese, a quello della gnoseologia formulata nei termini della psicologia empirica baumgarteniana e crusiana. Se il K. dei primi anni cerca la sua via nella sezione metafisica degli scritti dei wolffiani, ora il suo interesse si trasporta sul loro contributo alla psicologia empirica; ed è nei termini di quest'ultima che K. si avvierà alla *Dissertatio*.

§ 129. Premesso quanto sopra, e aggiungendo che la illustrazione di ciò sarà tema del seguente capitolo, esaminiamo partitamente i muta-

menti intervenuti nelle singole dottrine estetiche, dei quali dovremo dar conto, riprendendo anzitutto i punti chiariti nei §§ 113-14.

1) Compare il termine critica, applicato sia all'estetica che alla logica e all'*organon*; compare pure il termine estetica, sia come critica del gusto che come critica della facoltà inferiore. Il primo termine è semplicemente tratto dall'uso corrente dell'ambiente, il secondo è tipico della scuola del Baumgarten. Entrambi sono, in ciò che essi comprendono nel loro significato, egualmente frutto tipico della mentalità baumgarteniana (cfr. §§ 74 e 75). Si tratta di capire perchè K. abbia assunto e sviluppato un simile punto di vista, e questo lo vedremo sulla direttiva del § prec.

2) La bellezza assume in un primo tempo [cfr. § 113, comma 2 *a*)], una funzione analoga a quella della bellezza baumgarteniana, quale l'abbiamo vista nei §§ 7 e sgg., accentuando in senso lambertiano il significato conoscitivo della *omnimoda determinatio*, che la bellezza realizza. Infatti, la bellezza costituisce la materia della conoscenza, opposta ad una forma razionale; ove l'opposizione di materia e forma in psicologia empirica è chiaramente lambertiana (cfr. § 115). Però, anche la conoscenza sensibile è capace di una certa *Deutlichkeit*; altro indiscutibile apporto di Lambert (cfr. § 89) ispirato da Crusius (cfr. § 80). A «procedere estetico» e «razionale» corrispondono grosso modo le formule, specialmente crusiane, sintesi e analisi (cfr. § 115). La coincidenza della sensibilità, ossia del gusto, con la ragione, è garanzia del retto uso delle proprie facoltà conoscitive.

In questa fase, posta tra il '64 e il '69, l'estetica di K., del resto solo grossolanamente sbozzata, è una semplice revisione in termini lambertiani e crusiani di quella del Baumgarten.

3) In un secondo tempo, compreso tra il '69 e il '71, la bellezza riguarda decisamente la forma delle rappresentazioni. Il termine «forma» a proposito della bellezza era già in uso specialmente nell'ambiente della letteratura artistica (cfr. § 116). La funzione della bellezza, quale è stata vista nel comma precedente, rimane, ma è abbassata a genere inferiore. Tale funzione, che consiste nel rendere maggiore il numero delle *notae* intuite e a renderne più agevole la percezione, facilita e rende più vivida la conoscenza. La facilità del moto dell'animo destato dal bello è già motivo delle *Beobachtungen* [cfr. § 33 comma 3 *a*)]; e tali termini sono assai diffusi nell'ambiente (cfr. § 52). Tale moto dell'animo è ora anche detto giuoco; quest'ultimo termine, del resto abbastanza diffuso in estetica in quel tempo, deriva forse da Mendelssohn (cfr. § 116). Questo tipo di bellezza non ha però una funzione obbiettivamente conoscitiva, e risulta molto probabilmente dal semplice fatto che K. non ha voluto abbandonare la precedente funzione della bellezza, di tradizione

baumgarteniana, ma la ha semplicemente squalificata di fronte al nuovo tipo di teoria del bello da lui elaborata, alla quale passiamo ora.

§ 130. 4) La nuova teoria della bellezza, quale la abbiamo sintetizzata nel § 113, comma 2 *b* β), non si può spiegare in base ad alcun influsso. Essa appare nuova, e la terminologia che vi compare è impiegata in modo inusitato. Solo il termine ordine è abbastanza diffuso nell'estetica dell'ambiente (cfr. § 117). Gli altri (coordinazione, subordinazione, spazio, tempo, intelletto) hanno certo una lunga storia, ma non sono stati mai impiegati in estetica in quel senso. Resta perciò il problema di che cosa significhi e come nasca tale teoria. Lo stesso dicasi dei termini *in concreto* e *in abstracto*, che sono pur connessi a questo ordine di idee, e che trovammo sopratutto in CRUSIUS (cfr. § 80). Anche subordinazione e coordinazione hanno la stessa origine (cfr. § 117).

5) Che la bellezza non sia percepibile da Dio, è conseguenza diretta di quanto nel comma 4), e non manca di qualche precedente (cfr. § 121).

6) Lo stesso può dirsi del concetto di coincidenza dell'oggetto empirico con le leggi della sensibilità, con la differenza che qui la suggestione dell'ambiente ha avuto certo parte maggiore nel portare K. a simile conseguenza (cfr. § 117). Di coincidenza o accordo (*Uebereinstimmung*) in senso oggettivo (come sinonimo di perfezione) K. aveva già parlato nel decennio precedente (cfr. § 2).

7) La problematica della bellezza come forma di perfezione esteriore è certo anzitutto un tentivo di K. di adattare il bagaglio concettuale metafisicizzante dei suoi predecessori (e di lui stesso un decennio prima) alla nuova funzione da lui attribuita alla bellezza, in un senso conforme all'indirizzo che, in quel tempo, tale problema aveva assunto in diversi settori dell'ambiente inglese e tedesco (cfr. § 120).

8) L'oggetto bello è costituito da un rapporto delle parti verso il tutto (che però resta solo virtuale), che corrisponde ad una finalità dell'oggetto nei riguardi delle facoltà conoscitive del soggetto; il che è un approfondimento del senso di quella coincidenza (soggettiva) e di quella perfezione (apparente) che abbiamo visto attribuire alla bellezza nei commi 6) e 7). Che la bellezza consista in un rapporto delle parti dell'oggetto in vista di un tutto finalistico, è idea assai diffusa nell'ambiente anglotedesco, appunto in connessione coi termini *Uebereinstimmung* e *Vollkommenheit*, ed è particolarmente accentuata dal MENDELSSOHN (cfr. §§ 117-19). Ci accorgeremo però a suo tempo come tale dottrina possa avere in K. un significato originale e assai più profondo di quello corrente nell'ambiente, in rapporto alle dottrine di cui al comma 4) e al loro *background* gnoseologico.

9) Abbiamo visto che il concetto di gusto che K. sviluppa in quest'epoca concorda, grosso modo, nella sua fisionomia culturale, con quello dell'ambiente (cfr. §§ 11 e 122). Però esso riceve una fondazione speculativa del tutto originale, in base alla funzione della bellezza di cui nel comma 4), la cui consequenzialità da essa abbiamo chiarito nei §§ 98-101. Carattere speciale del gusto kantiano è l'affermazione recisa della sua universalità di tipo però soggettivo. Tale posizione veniva affermandosi, per ragioni dipendenti probabilmente dalla problematica di cui al comma 11), già sin dal tempo delle *Bemerkungen* (cfr. § 70).

10) Del piacere estetico ci occuperemo in un saggio a parte. Come il fatto che esso non sarebbe tanto forte in solitudine come in società sia una conseguenza della teoria della bellezza di cui sopra, lo abbiamo chiarito nel § 100. Si aggiunga che una tale posizione è in perfetto accordo con un aspetto generale della mentalità del K. delle *Beobachtungen*, che trovava vivissimo riscontro nell'ambiente: quello cioè del rapporto tra bellezza e socialità, e della funzione sociale della cultura [cfr. § 34 8 *a*, *c*) e § 50).

§ 131. 11) Che il gusto fondi delle regole, che però non sono principii a priori ma solo universali d'induzione, è in perfetto accordo con l'opinione che si veniva affermando nell'ambiente in materia (cfr. §§ 123-25). Il fatto che K. assuma tale opinione dipende peraltro dalla teoria di cui al comma 4). Resta da aggiungere che si intravede in tale dottrina di K. un significato gnoseologico che va oltre la sua importanza in sede di critica del gusto, nei riguardi di una analogia con gli universali d'induzione in generale. A tale idea non mancano però le suggestioni nell'ambiente (cfr. § 125). Una simile analogia era già balenata nelle *Bemerkungen* [cfr. § 70, 3)], e di regole K. aveva già fatto menzione molto tempo prima [cfr. § 6, 7)].

12) Il giudizio di gusto deve essere indipendente da *Reiz* e *Rührung*. Abbiamo incontrato tali termini nelle *Beobachtungen* [§ 33, 3), § 34, 9)], ed essi sono assai diffusi nell'ambiente (cfr. § 126). *Rührung* è carattere piuttosto del sublime, categoria in questa fase respinta, e si comprende come non pertenga alla bellezza. K. restringe il termine *Reiz* al significato non morale, di tradizione già hogartiana e mendelssohniana, chiarito nel § 49, riducendolo a ciò che egli prima chiamava *hübsch*, cioè ad una attrattiva della bellezza, specialmente femminile, di tipo non morale ma fondamentalmente sessuale; l'intromissione di un simile elemento patologico nel giudizio di gusto ne avrebbe turbato la purezza formale, facendone un giudizio di sensazione privo di universalità, e sprovvisto della funzione gnoseologica del giudizio di gusto. Può darsi che la sorte toccata al termine

Reiz, di venire a designare ormai tale elemento estraneo alla vera bellezza, dipendesse dalla connessione assai stretta che esso aveva avuto con quel concetto di bellezza delle *Beobachtungen*, che K. ormai doveva ritenere corrispondente ad un aspetto falso ed estrinseco della bellezza.

Che il giudizio di gusto sia formale e indipendente da fattori patologici, segue dal comma 9).

13) Il giudizio di gusto è diverso dal giudizio morale. Questo non è che coerente alle teorie morali già esposte nelle *Beobachtungen* [cfr. § 34, 8 *c*)] e di cui documentammo a suo luogo il rapporto all'ambiente (§§ 53 sgg.), e i motivi autonomi (§§ 56-58), che si precisano poi ulteriormente nelle *Bemerkungen* (§§ 67-68), e si evolvono dopo il '69, di pari passo con le dottrine estetiche (§§ 105-10). La struttura del giudizio morale presenta, in quest'ultimo stadio, una notevole analogia con quella del pur diverso giudizio di gusto. Ci porremo, in fondo al prossimo capitolo, il problema dei rapporti tra queste due strutture, per tentar di capire se una delle due è stata modellata sull'altra o se si sono avvicinate con un moto bilaterale e spontaneo.

§ 132. 14) C'è un certo tipo di bellezza che esprime un concetto morale. L'idea è uno dei pochi residui della mentalità delle *Beobachtungen* [cfr. § 34, 9)] suggerita, come vedemmo, dall'ambiente [§§ 45-47). Il termine *Ausdruck*, già presente nelle *Beobachtungen* a questo proposito [cfr. § 52 α, 5)], è diffuso nell'ambiente anglotedesco, in cui era stato introdotto sopratutto dalla teoria della pittura (cfr. §§ 126-27).

15) La tricotomia dei giudizii non razionalmente deducibili in giudizi sul piacevole, sul bello, e sul buono non è che un corollario delle dottrine precedenti, cui però non manca una preparazione nell'ambiente (cfr. § 126).

16) La bellezza degli organismi viventi accenna ad una perfezione reale della natura, corrispondente a quella perfezione apparente che è la bellezza. La bellezza degli organismi è vecchio motivo dell'estetica kantiana [cfr. § 15, 2)] di cui abbiamo documentato le origini culturali (§§ 20, 121, 127). La dottrina non è presente nella fase delle *Beobachtungen*, e qui è rimessa in luce in rapporto al problema della perfezione, di cui al comma 7). Si tratta di una parte del bagaglio metafisico della vecchia estetica, che K. si ritrova innanzi, ora che egli è tornato ad una estetica su basi baumgarteniane.

17) La connessione tra bellezza e socialità è semplicemente ereditata dalle *Beobachtungen*.

Prima di tentare un bilancio dei risultati qui esposti, vediamo quali dottrine particolari della fase delle *Beobachtungen* siano sparite in questa epoca.

A) Non si fa più menzione del sublime. Tale fatto si può spiegare in quanto il sublime delle *Beobachtungen* si era venuto chiaramente opponendo al bello, in K. e nel suo ambiente, soprattutto per il suo aspetto emotivo, e per il fatto che esso è qualcosa che supera la comprensione e che suscita un faticoso moto dell'animo [cfr. § 42 β), γ)]. Tale concetto è decisamente opposto alle idee che del sublime avevano i baumgarteniani (cfr. § 39), e un ritorno alla estetica baumgarteniana doveva spingere K. ad archiviare quel concetto, perchè tale ritorno significava, come abbiamo visto, una rivalutazione della funzione del bello come di ciò che rende vivida e facile la conoscenza, fornendo la *omnimoda determinatio* di una singola rappresentazione. E a tanto maggior ragione il sublime era inutilizzabile dal punto di vista della funzione della bellezza come accordo della forma dell'oggetto con le leggi universali della sensibilità, accordo che vedremo più innanzi consistere in simmetria, proporzione ecc. (cfr. § 181), ove il sublime è invece appunto informe ed infinito, secondo ciò che l'ambiente suggerisce. Inoltre il carattere patetico del sublime ne renderebbe impossibile un giudizio puramente estetico.

B) I caratteri di commovente e grazioso [§ 33, 4 *a*)] sono negati al bello, per la precedente ragione.

C) La *imagery* del bello è praticamente assente. K. stende riflessioni puramente teoretiche, interessato com'è all'aspetto gnoseologico della questione. Possiamo immaginare che, in questo periodo, egli decurtasse l'*imagery* del bello di tutto cio che poteva apparire misto di elementi patologici.

D) Gli aspetti sociali e morali della bellezza sono presenti, ma ridotti ad elemento secondario. La morale non cessa di svilupparsi in modo analogo all'estetica, ma le due questioni non sono più intrecciate come nelle *Beobachtungen*. Se dei rapporti notevolissimi sussistono, ciascuna però è centro di interesse autonomo.

Questo si spiega col fatto che l'estetica è retta ormai sopratutto dalla problematica gnoseologia, che le dà un senso nuovo e indipendente, e fa passare in second'ordine gli interessi precedenti. Per la stessa ragione scompaiono i motivi antropologici; i quali però, come vedremo a suo tempo, non sono che temporaneamente trascurati a vantaggio dei nuovi problemi; ma, come quelli sociali e morali, non vanno per ciò perduti, e li ritroveremo nel decennio seguente, se non più in un ruolo di primo piano, sostenuti però con un notevole impegno che farà loro giuocare una parte importante nell'insieme.

§ 133. Delle *Bemerkungen* sono andati naturalmente perduti i motivi burkiani di spiegazione psicofisiologica del bello (cfr. § 69).

Delle *Beobachtungen* sono rimasti invece, *mutatis mutandis a*) il concetto di gusto; *b*) la distinzione del bello dall'utile e dal buono; *c*) una analogia tra struttura del gusto e del senso morale; *d*) qualche connessione tra bellezza e socialità (cfr. § 113); *e*) un tipo di bellezza come espressione di un concetto morale.

Delle *Bemerkungen* resta l'universalità a posteriori delle regole del gusto (cfr. § 70).

Dalla estetica kantiana al '63 sono riemersi, anche qui con le debite trasformazioni: *a*) il concetto di bellezza come perfezione della conoscenza sensibile, dapprima in senso molto vicino a quello delle riflessioni psicologiche di tale fase precedente; *b*) la problematica della perfezione in rapporto alla bellezza, con alcuni termini pertinenti, come *Uebereinstimmung*, e il rapporto tra le parti e il tutto o la connessione tra bellezza e finalità; *c*) il termine ordine; *d*) la particolare bellezza degli esseri viventi in rapporto alla loro perfezione biologica.

I precedenti inventari ci hanno permesso di renderci conto di ciò che in questa evoluzione delle idee di K. siamo riusciti a spiegare, e di ciò che invece è ancora problema aperto.

Si tratta infatti di capire:

α) Che cosa significhi l'influsso di LAMBERT e il ritorno alla estetica baumgarteniana, con i conseguenti concetti caratteristici di critica, di estetica e la teoria del bello del '65-'69 (cfr. § 143).

β) Che cosa determini il passaggio alla nuova teoria del bello del '69-'71 (con gli annessi e i connessi della dottrina del gusto e delle regole che abbiamo visto conseguirne), e che cosa essa teoria propriamente significhi (cfr. § 180 sg.).

γ) Che cosa significhi la struttura finalistica dell'oggetto bello.

δ) Come si sia sviluppata la parentela strutturale tra dottrine estetiche e morali (cfr. Conclusione del Cap. seg.).

CAPITOLO IV

IL SORGERE DEL PROBLEMA CRITICO (1762-1770).

I. - METAFISICA E GNOSEOLOGIA DAL 1762 AL 1768

§ 134. È noto quale sia la posizione che K. assume, nella *Deutlichkeit*, nei confronti della metafisica. L'intera operetta sta sotto il segno della opposizione tra metafisica e matematica: la rivolta contro la mentalità matematizzante in filosofia non potrebbe essere più dichiarata. La matematica costruisce arbitrariamente e sinteticamente i proprii

concetti, combinando a piacere pochi elementi semplici (II, 276). Inoltre può tradurre i proprii concetti in simboli (*Zeichen*) le cui caratteristiche, che seguono regole facili e sicure (le operazioni aritmetiche, le figure geometriche), mostrano di per sè, combinandosi, i rapporti e le proprietà dei concetti che essi rappresentano (II, 278). Questo si chiama considerare l'universale (il concetto) *in concreto* (cioè sotto forma di simboli sensibili la cui struttura ne rispecchia le proprietà) (1).

La condizione della metafisica è invece ben diversa. I concetti che essa manipola non vengono costruiti arbitrariamente, ma esistono già, e sono dati come confusi. Bisogna analizzarli nelle loro *notae*, e paragonare il concetto e le sue *notae* in tutte le sue diverse accezioni, per renderlo *ausführlich und bestimmt* (II, 276-77). Per questa analisi gli unici simboli sensibili a disposizione sono le parole, la cui combinazione non segue regole precise ed evidenti di per sè stesse, sensibilmente, come quelle che sorreggono i numeri o le figure geometriche: ma l'universale ha da essere pensato direttamente, *in abstracto*, senza i sussidii di una evidenza sensibile che si possa toccar con mano (II, 278-79). Se la matematica si fonda su pochi concetti irresolubili e principi indimostrabili, questi sono, in filosofia, innumerevoli. Esaminarne e analizzarne il maggior numero possibile è compito fondamentale e urgente (II, 279 sgg.), invece di ritenerli già chiariti, e costruirvi sopra dei sistemi filosofici campati in aria (II, 289). La matematica è infatti facile e semplice (distinta, evidente), la metafisica è difficile e complicata (si fonda su nozioni confuse); tanto che finora una metafisica nel vero senso della parola non è ancora stata scritta (II, 282-83).

I concetti metafisici, ripete ancora K., devono essere manipolati dall'intelletto puro, in quanto non contengono nulla di sensibile (II, 292); la loro certezza riposa [non su una evidenza sensibile, ma] su di una sicura esperienza interna, cioè una coscienza immediata ed evidente; come del resto avviene per le scienze naturali (II, 286). Già CRUSIUS (*Weg*, § 185) aveva chiamato una « völlig aufrichtige und deutliche innerliche Empfindung » a reggere la validità della conoscenza intuitiva (cfr. anche CRUSIUS, 1745, § 16).

Un ulteriore elemento generale, su cui non si dovrebbe tralasciare di porre l'accento a proposito della *Deutlichkeit*, è il fatto che il problema

(1) La teoria dei *Zeichen* era molto sviluppata presso i wolffiani. Ma probabilmente l'uso di questo termine più vicino a quello di K. era stato fatto da CRUSIUS, che oppone la *Zeichenerkenntniss* alla conoscenza intuitiva, che invece si rappresenza la cosa per quello che essa è (*Weg*, § 184). Anche la conoscenza simbolica è capace di una sua certezza (ibid., § 191). Viceversa, per CRUSIUS, la conoscenza matematica è in gran parte intuitiva, non simbolica (loc. cit.).

del metodo metafisico si imposta non in quanto questione di validità di prove ontologiche, come K. avrebbe proceduto fino a poco tempo prima, ma come analisi del processo soggettivo della conoscenza. Ai problemi della metafisica wolffiana si sostituiscono, come vedremo in seguito (cfr. § 139) quelli della psicologia empirica dei baumgarteniani; e tale direzione non farà che accentuarsi, come vedremo, negli anni successivi, sotto la pressione degli inglesi, di CRUSIUS e soprattutto di LAMBERT.

§ 135. Non staremo ad indugiarci ad illustrare ampiamente il significato di queste dottrine, che segnano una svolta così importante nel pensiero di K.; rimandiamo semplicemente all'eccellente inquadramento ed all'interpretazione che si trovano nel lavoro del CAMPO (1953, pg. 311 sgg.), il quale chiarisce felicemente il precedente del MAUPERTUIS e l'indubbio influsso del CRUSIUS su tale rivolta contro il matematismo dei wolffiani (1). Basti ricordare che è appunto il CRUSIUS a riaprire la polemica contro WOLFF e la sua scuola in nome della molteplicità dei principi indimostrabili della metafisica, della differenza del metodo di essa da quello matematico, e di un'esigenza di individualità e di realtà che contrasta coll'astrattezza matematizzante dei wolffiani, ma che comunque, come nota opportunamente il CAMPO (1953, specialmente pg. 234), sia per la sua provenienza che per il suo spirito non accenna certo ad una presa di posizione empirista (2). Quello che ci importa aggiungere alle osservazioni del CAMPO,

(1) Avere messo in luce l'importanza di CRUSIUS nello sviluppo di K. è indubbio merito del WUNDT (1924) e dello HEIMSOETH (1925). Entrambi però, come anche il CAMPO, ignorano totalmente l'influsso delle dottrine logico-psicologiche di CRUSIUS su K. (cioè quelle contenute nel *Weg*).

(2) Resta aperto il problema della origine della dottrina della molteplicità dei principi primi in CRUSIUS. Problema non di poco momento, perchè è semplicemente quello dell'origine storica prossima delle forme pure e categorie kantiane. Dobbiamo riferirci solo alla scolastica seicentesca tedesca e allo HOFFMANN, come propone il CAMPO (1953, pgg. 321 e 325), o pensare anche e piuttosto alle « verità prime » già rivendicate dal BUFFIER (Paris, 1724), che susciteranno in Inghilterra celebri posizioni analoghe presso i filosofi del buon senso? Se ne può forse ricercare comunque l'origine nelle idee innate dei Cartesiani, se non nei « genera summa » di SUAREZ, che sono invero « modi » dell'ente, ma ciò non di meno concetti semplici: « hoc modo salvatur optime quomodo suprema genera dicant conceptus simpliciter simplices, et nihilominus possit ab eis abstrahi conceptus entis per solam praecisionem intellectus » (SUAREZ, 1856-78, XXV, pg. 101). « *Qua ratione suprema genera dicantur primo diversa*. Huic sequitur conceptum substantiae, et perseitatis, seu modi *per se*, objective non distingui, sed tantum et modo concipiendi, ut quod, vel ut quo, sicut Deus, et Deitas; quia in re propria non est quo et quod, sed tantum quod... Atque hac ratione optima dicuntur suprema genera primo diversa, non quia in nullo communi conceptu confuso conveniant, sed quia non habent determinatas differentias, quae sunt extra rationem illius communis seu entis, sed se ipsis habent diversitatem

e che non manca d'interesse, se non altro in quanto ci permette di chiarire qualche sfumatura della posizione kantiana, è che tale rivolta metafisica antiwolffiana si formula proprio nei termini e si impernia sui concetti direttamente derivanti dalla psicologia empirica dei wolffiani e di CRUSIUS. Basti pensare all'opposizione tra *verworren* e *ausführlich und bestimmt* (che è quanto dire *deutlich*, vedi II, 283, linea 32), che incontrammo ad esempio presso il BAUMGARTEN (cfr. § 7 sg.), a quella tra concreto e astratto, di provenienza crusiana (cfr. cit. [134]), a quella tra facile e difficile, che rimonta forse più esattamente al MEIER (cfr. cit. [136]), per il quale facile è quella rappresentazione che possiede un maggior numero di *notae*.

Notiamo subito che nello scritterello di K. non vi è traccia di quella corsa all'individuo che era forse il tratto più peculiare della personalità baumgarteniana e crusiana; la concretezza della matematica è una pienezza sensibile di *notae*, ma non è certo l'individuo metafisico; e l'astrattezza della metafisica è fatto pacificamente accettato. Astrattezza che significa mancanza di distintezza estensiva, distanza dal caso singolo e dall'evento concreto. Ci sembra pertanto che l'esperienza di cui K. parla nell'operetta, e del cui significato il CAMPO dubita (1953, pg. 341), non abbia decisamente nulla a che fare con quella degli empiristi, e si riferisca ad una pura evidenza interiore di tipo crusiano.

§ 136. Pochi mesi dopo (1763), K. redigeva il saggio sulle *Negative Grössen*, tornando sulla questione dei rapporti tra matematica e filosofia. Le posizioni delle *Deutlichkeit*, malgrado qualche apparenza, restano sostanzialmente immutate (come mostra chiaramente il CAMPO, alla cui lucida

---

in propriis a determinatis naturis, quamvis etiam habeant imperfectam similitudinem in ratione entis: haec enim duo non repugnant, ut in superioribus declaratum est » (ibid., pg. 102). SUAREZ enumera altrove *novem summa genera* (ibid., XXVI, pg. 504). Simili alle idee inanalizzabili di CRUSIUS sono in un certo senso le « idee semplici » di LOCKE (Essay, L. III, Ch. IV, §§ 11, 15, 16).

Lo HOFFMANN si scaglia, già sin dal 1729, contro l'identità wolffiana di metodo filosofico e matematico (1729, pg. 5 sgg.); « denn in der *Philosophie* ist der Zweck zu schliessen auf das, was wirklich *existi*ret, oder doch *existi*ren wird » (ibid., pg. 12). Anche RÜDIGER distingue tra ragionamento matematico e metafisico (1729, § 167). Ed è noto che CRUSIUS si fa di questa posizione un cavallo di battaglia.

È stato dimenticato invece l'episodio del BEGUELIN, che scrisse: « Que l'Esprit humain soit capable de sentir l'évidence, et de s'y rendre, c'est dequoi les Mathématiques nous fournissent une preuve sans replique; mais aussi on a déjà fait depuis longtemps la remarque que les Mathématiques ont un avantages qui leur est unique; c'est de créer les objets sur lesquels elles s'exercent, et par conséquent d'en connoitre intimèment la nature » (1755, pg. 405). Ma, in metafisica, la cosa è ben diversa, non si è d'accordo sulle definizioni, il metodo geometrico è inapplicabile, e bisogna ricorrere all'esperienza (ibid., pg. 406 sgg.).

esposizione dell'operetta e delle questioni che essa fa sorgere — 1953, pg. 349 sgg. — rimandiamo per tutto). K. si lamenta più che mai delle insufficienze della metafisica a lui contemporanea; ora lo preoccupa in special modo l'indifferenza dei filosofi per l'ausilio che la matematica può prestare alla filosofia. Non si tratta, ben inteso, di sottomettere la metafisica al metodo matematico: le due scienze restano ben distinte. Ma si tratta di giovarsi di concetti matematici per impostare alcuni singoli problemi metafisici, come ci se ne è valsi per impostare problemi concernenti le scienze naturali. Il basilare problema esegetico che l'operetta presenta riguarda appunto l'interpretazione da dare ad una simile esigenza. I *Realia* a cui K. fa appello importano forse un rinvio all'esperienza concreta, di contro all'astrattezza dei metafisici; quell'esperienza la cui quantitatività matematizzabile ha fornito una base alla fisica nuova ed è il cavallo di battaglia della mentalità empirista; ovvero il concetto di grandezze negative è semplicemente introdotto a formulare in modo nuovo quella reazione puramente metafisica alla mentalità razionalista dei wolffiani, per cui già la *Deutlichkeit* aveva spezzato una lancia, moltiplicando i concetti irresolubili e i principi primi, e che viene ora popolando la realtà di opposizioni e di forze contrastanti irriducibili ad uno schema d'identità? Siamo insomma sotto il segno di HUME o ancora sotto quello di CRUSIUS? Non ci è lecito, in questa sede, che presentare i termini del dilemma, per rispettare in seguito l'ambiguità di un punto fra gli storici così controverso. Certo si è che degli influssi inglesi sono in K. già chiaramente presenti (cfr. § 23), e che la discussione del problema della causalità nello scritterello si conclude con una irriducibilità del rapporto causale ad elementi logici (II, 202 sgg.; DE VLEESCHAUWER, 1934, I, pg. 111 sgg.).

Comunque, K. chiarisce che la sua operetta non vuol essere che un prologo metodologico a quella metafisica, i cui concetti fondamentali gli si presentano ancora, a quanto egli tiene a riconoscere, estremamente confusi.

Non staremo qui a tornare sulla questione della crisi di anglomania rappresentata dalle *Beobachtungen*, se non per notare come, sia per l'occasione, che per l'argomento dell'operetta, a cui abbiamo dedicato il Cap. II del nostro lavoro, non sia necessario pensare che allo spostamento ed ampliamento di visuale in materia di estetica e morale abbia corrisposto una analoga rivoluzione in sede di metafisica. Possiamo solo supporre — e quanto vedremo in seguito verrà a confermarcelo — che la allora cresciuta autorità degli inglesi abbia contribuito a spingere K. a formulare in seguito in senso più dichiaratamente empirista le difficoltà che egli aveva sollevato contro la metafisica wolffiana, e a dirigere apertamente la sua attenzione verso la problematica dell'esperienza. Per quanto influenza inglese non debba necessariamente significare, come troppo spesso si intende, influenza empirista: SHAFTESBURY e HUTCHESON giuocano

in questi anni per K. un ruolo molto più decisivo di quello di LOCKE, se non di quello di HUME.

§ 137. Comunque sia, la *Nachricht* del 1765 contiene, tra tante altre considerazioni sotto vari rispetti significative, un punto assai interessante. Il rapporto tra matematica e metafisica è formulato esattamente come nella *Deutlichkeit* (II, 308). Solo che K. afferma che la astratta ontologia diverrà tanto più distinta (*deutlich*), quanto più sarà possibile considerarne in concreto ogni problema, cioè nei casi singoli studiati dalla psicologia empirica e dalla cosmologia (II, 309 e 310). La inevitabile astrattezza della metafisica, su cui la *Deutlichkeit* poneva senza esitazione l'accento, comincia a divenire una difficoltà.

Anche la metafisica comincia a sentire il bisogno di una sua concretezza; ma vedremo poi che se ne cercherà una ben diversa da quella della matematica. Abbiamo già visto come, nella stessa *Nachricht*, K. torni sul problema del metodo della metafisica, od *Organon*, e come si proponga di redigere una critica della ragione (cfr. § 74). Ricaviamo da una lettera di LAMBERT (lettera del 13 Nov. 1765, N. 33) come K. avesse annunciato addirittura, per la Pasqua 1766, un'opera sul « vero metodo della metafisica » (X, pg. 51). E K. stesso, rispondendogli, conferma la centralità dell'interesse metodologico nelle sue ricerche metafisiche (N. 34, X, 55-56). Questo interesse per il metodo è non solo in pieno accordo con l'atteggiamento di LAMBERT, ma non fa che procedere dalla impostazione mentale della *Deutlichkeit* e della *Negative Grössen*; atteggiamento che si rintraccia già in CRUSIUS, il cui *Weg zur Gewissheit* è molto più che una semplice *Vernunftlehre*, o logica come la concepivano i wolffiani, ma incide direttamente sulla impostazione di molti problemi metafisici, gettando un ponte tra gruppi di questioni che i wolffiani tenevano accuratamente separate: ontologia, logica, psicologia empirica; aprendo così la via che doveva essere battuta da LAMBERT e, con ben maggiore fortuna, da K. stesso. Osserviamo che un capitolo del crusiano *Weg* è dedicato alla *Methode nachzudenken* (§ 556 sgg.), e sviluppa appunto dei concetti che saranno poi fondamentali in K., quelli di analisi e sintesi. Ma torniamo allo sviluppo di K.

Nel '66 K. redige, invece della progettata opera sul metodo, i *Träume eines Geistersehers*, nei quali la tendenza già palese nella *Nachricht* è sviluppata e ribadita. Lo scritto è, notoriamente, diretto a satireggiare i sogni metafisico-mistici di SWEDENBORG, e, dietro di essi, non poche tra le fantasie trascendenti di tutta la metafisica contemporanea. In nome di che principi tali critiche vengono mosse? K. protesta che tali considerazioni oltrepassano i dati sensibili (II, 351). Tutti i nostri giudizi devono fondarsi su *Erfahrungsbegriffe*, ed oltre essi

la metafisica non deve estendersi; essa è anzi, propriamente, una scienza dei limiti della ragione umana (II, 367-68). Il problema dell'esperienza è quindi ormai centrale; la verificazione sensibile si sostituisce, come unica convalida di qualunque proposizione, alla esperienza interna della *Deutlichkeit*, e la considerazione *in concreto* è la sola garanzia che si possa fornire a quel ragionamento metafisico di cui un tempo si riconosceva, anzi si rivendicava l'astrattezza. Le elucubrazioni sovrasensibili dei metafisici non sono più da riformarsi, sono da eliminarsi; la « scienza del metodo » deve anzitutto essere « scienza dei limiti » (Ved. CAMPO, 1953, specialmente pg. 435 sgg.). Inoltre, l'esperienza non è un puro fattore euristico o di controllo; essa fonda elementi della conoscenza che non avrebbero mai potuto esser raggiunti per via deduttiva, non solo, ma che anche una volta stabiliti non possono ricondursi razionalmente a verità prime, ma restano basati sulla loro origine sperimentale: anzitutto, ad esempio, nelle questioni riguardanti il problema della causalità (II, 370-71). Elemento cui già lo scritterello sulle *Negativen Grössen* aveva preluso (cfr. DE VLEESCHAUWER, 1934, I, pg. 113).

Il problema del metodo, come dimostrano le Rifl. che abbiamo esaminato nei §§ 76 sgg., è quindi ormai sopratutto il problema dei rapporti tra universale e individuale. Abbiamo visto — e vi ritorneremo sopra tra breve — quali difficoltà questo presentasse a K.

In un simile atteggiamento si rintraccia certamente una eco dell'empirismo di HUME; come lo spostamento di accento dall'angolo visuale dell'ontologia a quello della gnoseologia può essere in parte derivato da considerazioni suggerite da SWEDENBORG stesso (cfr. CAMPO, 1953, pg. 433).

§ 138. Ma abbiamo già più volte notato, ed espressamente dichiarato nel § 128, come proprio in questo periodo, tra il '65 e il '66, operi su K. l'influenza di uno dei più celebri dotti del suo tempo, il LAMBERT. Le tracce di una simile influenza si notano anzitto nella formulazione del problema del metodo come problema dell'*Organon*, e nella esigenza della distintezza ottenuta attraverso esempi o casi singoli per le verità metafisiche (la quale non faceva del resto che sviluppare una tendenza già presente in BAUMGARTEN, CRUSIUS e altri, come avemmo occasione di mostrare ampiamente nei §§ 89-91). Oltre che dalla lettura dell'*Organon*, K. era certo stato stimolato dalle lettere scambiate col LAMBERT tra il '65 e il '66, e specialmente dalla seconda delle medesime (cfr. CAMPO, 1953, pg. 391 e sgg.; che però forse sottovaluta la portata dell'influsso lambertiano).

Il LAMBERT è l'uomo che ha forse iniziato una ricerca, che K. farà sua, e che gli frutterà le grandi opere critiche; quella volta a tradurre la

problematica suscitata dagli inglesi, nei termini flessibili e maneggevoli della psicologia empirica wolffiana, e di trarre le non piccole conseguenze logiche ed ontologiche che tale immissione di motivi ed interessi freschi nei vecchi quadri doveva fruttare. Molte cose dovevano fare apparire LAMBERT congeniale a K.: basti pensare a quanto LAMBERT stesso gli dichiara nella sua prima lettera (X, 51) a proposito del *Beweisgrund*:

[327] Ich funde meine Gedanken und Auswahl der Materie und Ausdrücke darinn, und machte voraus den Schluss, dass wenn Ihnen, Mein Herr, mein *Organon* vorkommen sollte, Sie sich ebenfalls darinn in den meisten Stücken abgebildet finden würden.

Nella *Alethiologie* (I Sez., § 1) dell'*Organon* egli enumerava poi una serie di *einfachen oder für sich gedankbaren Begriffe*, sulle tracce di CRUSIUS ed analogamente alla *Deutlichkeit*; ma il più importante è, come dicemmo, la formulazione in termini baumgarteniani, cioè mediante l'esempio o il caso singolo, dell'esigenza empirica di marca inglese; e il problema vero e proprio della esperienza ha un posto d'onore nel-l'*Organon*, che gli dedica tutta la Sez. II delle *Dianoiologie*. La lettera del 3 Febbr. 1766 (N. 37), giunta a K. poco dopo la conclusione dei *Träume* (probabilmente terminati entro il '65, cfr. II, 501), è poi più che mai significativa, e mostra come certe conclusioni K. avesse potuto trarle sulla base di una mentalità ispirata a LAMBERT, forse meglio che direttamente dalle fonti inglesi (cfr. § 78). Questi reclama la necessità di un severo metodo metafisico, perchè

[328] Das Allgemeine, so darinn herrschen sollte, führt gewisser maassen auf die Allwissenheit, und in so ferne über die möglichen Schranken der menschlichen Erkenntnis hinaus (X, 62).

Meglio farebbero i filosofi « etwas unerörtet zu lassen », piuttosto che pascersi di vane ipotesi ritardando così la scoperta del vero (X, 63). Più importante ancora è la distinzione tra materia e forma della conoscenza, di cui già parlammo altrove (§ 110), e il ritorno sui concetti irresolubili (X, 64-66).

§ 139. Ma, molto più che dagli accenni pur chiari che si rintracciano nelle opere di K., l'influsso di LAMBERT risulta dalle Rifl. che corrispondono grosso modo a questo periodo. Abbiamo visto nei §§ 78 sgg. e 92 sgg. come l'apparato concettuale lambertiano sia necessario ad intendere molti tratti fondamentali delle dottrine kantiane del periodo '64-'70. La tendenza generale del pensiero kantiano in questo periodo è volta a rivedere il rapporto proposto nella *Deutlichkeit* tra universale e individuale, ovvero tra astratto e concreto. Ivi, il problema della metafisica è quello di ana-

lizzare, purificare, astrarre, sottrarre i concetti alla confusione in cui si presentano nella realtà, cioè nella accidentalità del singolo o del concreto. È inutile dire che il concreto metafisico che si incontra nella *Deutlichkeit* è ben diverso dal concreto matematico. K. se ne rende conto molto bene, ed esalta il secondo, in quanto permette delle facili ed evidenti operazioni, mentre respinge il primo, di cui non vede che un estrinseco aspetto verbale. È chiaro che gli manca, se non il termine, il concetto di esperienza. Il comportamento degli individui nei casi singoli non è che una accidentalità che, di per sè, è priva di senso; quello che importa alla metafisica è di scoprire quegli immutabili universali semplici che sorreggono la realtà, e, per giungervi, essa deve appunto spogliare la realtà dall'accidentale, per coglierne la struttura ontologica mediante la pura ragione. Questo era pur sempre un richiamo alla necessità di una analisi *ex novo* del reale, contro le arbitrarie elaborazioni matematezzanti dei wolffiani, che pretendevano ricostruire a priori l'ordine dell'universo partendo da pochi presuntivi principii belli e fatti. Ma il vuoto lasciato dalla eliminazione della macchina deduttiva della metafisica wolffiana non è stato ancora colmato da un rapporto nuovo tra singolo e universale; è opportuno tornare al reale, ma per sbarazzarsene di nuovo, e questa volta con meditata prudenza e prendendo la via buona dell'astrazione. La ragione che compie questo processo non è certo quella wolffiana, che procede *more geometrico*. Ma che cosa è? È un processo per cui il concetto si deve « zergliedern, die abgesonderte Merkmale zusammen mit dem gegebenen Begriffe in allerlei Fällen vergleichen und diesen abstracten Gedanken ausführlich und bestimmt machen » (II, 276). Si incontra qui un concetto, quello di *Vergleichung*, che diverrà assai importante dopo il '70. Ci basti chiarire qui che, per BAUMGARTEN, la *comparatio*, che le corrisponde, era quella facoltà dell' intelletto per cui esso, comparando degli oggetti diversi, attendendo all'elemento comune tra loro, ed astraendo dal diverso, ricava un universale distinto (quell'elemento comune spoglio dalle differenze accidentali; cfr. BAUMGARTEN, *Metaph.*, §§ 626 e 631). È quindi, una volta di più, uno dei loro concetti quello con cui K. attacca i wolffiani; un concetto che la scuola wolffiana aveva formulato e registrato col beneficio d'inventario, in quanto estraneo al procedere deduttivo della sua metafisica; e che era strettamente apparentato col processo per cui nasce l'universale empirico o d'induzione. K. punta dunque su una funzione dell'intelletto che fino allora era stata solo superficialmente enunciata, e la struttura che egli dapprima le dà non va essenzialmente oltre quella dei wolffiani, salvo per il colore di certezza intima o di « esperienza interna », come contrapposta alla evidenza matematica, che egli, come vedemmo, le attribuisce.

§ 140. Possiamo supporre che HUME e l'empirismo inglese abbiano avuto la loro parte nel cambiamento di rotta a cui assistiamo nella *Nachricht* e ancora più decisamente nei *Träume*. Cambiamento di rotta che non è, come vedremo, se non un approfondimento della questione che abbiamo or ora esaminata, o del più grosso problema lasciato aperto dalla *Deutlichkeit*: quello dell'origine e della validità dell'universale metafisico nei suoi rapporti col singolo. A questo centro evolutivo si possono, come si dirà poi, riportare gli spostamenti che anche le altre posizioni subiranno; ove la necessità di una riforma del metodo metafisico, la smatematizzazione di esso e la ricerca dei concetti irresolubili costituiscono il grande filone di continuità che persiste attraverso la evoluzione kantiana fino al '70 e oltre.

Ma, se l'influsso inglese è possibile, quello che è certo è che il cambiamento di rotta si annuncia ampiamente nei termini di LAMBERT e di BAUMGARTEN (oltre che di CRUSIUS). E poche considerazioni basteranno a convincerci che esso avviene anche nello spirito di costoro.

Abbiamo visto come, nel K. di questi anni, il problema del metodo metafisico fosse dichiaratamente quello centrale. Ora, ci basta tornare sui §§ 76-78 per renderci conto di come il problema dell'*organon* fosse in lui congiunto strettamente, tra il '64 e il '70, con quelli della critica e del buon senso. Abbiamo visto inoltre come la funzione e il rapporto di questi concetti fossero alquanto incerti e fluttuanti. Ma sta di fatto che, in tali discussioni, il problema del passaggio tra universale e individuale, nel senso del sorgere e della validità dell'universale d'induzione, e in quello della verificazione e applicazione dell'universale in concreto, hanno la parte maggiore.

Abbiamo mostrato ampiamente, nel corso del III capitolo (§§ 80-91), come tali discussioni avessero avuto sufficienti precedenti, specialmente in Germania, e come l'impostazione che K. dà loro risulti dalla problematica e dalla terminologia di BAUMGARTEN, MEIER e LAMBERT, a cui si aggiunge la crusiana opposizione terminologica « *in abstracto-in concreto* » ereditata dalla *Deutlichkeit*, ed un nuovo elemento, di tradizione crusiana e sopratutto inglese, il buon senso, che però assume e rinnova la funzione del baumgarteniano *analogon rationis*, di origine analoga.

Sia l'universale filosofico considerato empirico o a priori, la sua struttura ha però destato, di per sè o per contrasto, il problema dell'universale d'induzione; e comunque la necessità della sua verificazione in concreto è chiaramente affermata.

§ 141. Premesso questo, sarebbe interessante poter stabilire, benchè questo non sia poi indispensabile alla chiarezza dell'insieme, per quale via esattamente K. abbia sviluppato il suo pensiero.

Si può pensare che egli abbia approfondito per un proprio autonomo interesse il problema della *Vergleichung*, che questa, attraverso la connessione che, nell'ambiente, aveva col concetto di *Witz*, abbia trasportato la sua attenzione al campo in cui il *Witz* era allora spesso trattato, quello dell'estetica (del resto la *Vergleichung* stessa vi rientrava come figura retorica); e che la questione dell'induzione, in cui quella della *Vergleichung* minaccia poi di confluire (se questa operazione psicologica non va a raggiungere un a priori metafisico che le guardi le spalle), abbia fatto appuntare il suo sguardo su quei problemi, già molto vivi in BAUMGARTEN, e che abbiamo presentato nei §§ 83 sgg. Il che lo avrebbe spinto da un lato a riconoscere l'esigenza dell'individualità, ossia la necessità di non lasciare l'universale metafisico isolato dall'*omnimode determinatum*; e dall'altro a ricercare in un fattore non razionale il passaggio tra i due elementi, sostituendo al baumgarteniano *analogon rationis* un termine alla moda e ricco di suggestive implicazioni, il buon senso, ovvero, se si preferisce, riempiendo di un nuovo portato di irrazionalità e di analogie estetico-morali l'ancora del tutto razionale *gesunde Vernunft*, di crusiana derivazione, già presente nella *Deutlichkeit* e prima (cfr. II, 108, 289, 293-94, e CAMPO, 1953, pgg. 264, 270, 333-34). Si potrebbe, a questo, punto supporre anche un influsso del BUFFIER o dei primordi della filosofia inglese del *common sense* su questo appello al buon senso a sostegno di certe verità indimostrabili. Ma in essi sia il problema del singolo sia quello dell'induzione sono assenti, e del resto REID verrà tradotto in tedesco solo molto più tardi. Piuttosto è lecito e forse necessario pensare ad un influsso dell'empirismo inglese come motivo che abbia contribuito a fissare K. sulla posizione di BAUMGARTEN, cioè sulla non completa risolvibilità razionale del passaggio tra singolo e universale, che veniva a rendere l'esperimento qualcosa di conoscitivamente insostituibile e insieme di originalmente fecondo, elemento costitutivo del sistema del conoscere, e non puro artificio euristico o di controllo, come in CRUSIUS e se si vuole anche in LAMBERT, ai quali il passaggio stesso non destava poi troppe preoccupazioni.

È indubbio che l'*Organon* lambertiano abbia contribuito, come già vedemmo e come vedremo anche in seguito, a chiarire ulteriormente la necessità della determinazione completa o dell'individuo (cfr. § 89). Quello che può lasciarci in forse è, se non sia proprio dalle pagine dell'*Organon* che abbiamo riportato, e dalle ulteriori discussioni sul concetto di esperienza, che K. sia stato spinto a rivagliare le posizioni della *Deutlichkeit* e a far posto all'esigenza del concreto in metafisica; il che avrebbe, a sua volta, condotto a riesaminare la soluzione data da BAUMGARTEN al problema, e quindi al buon senso nel suo nuovo significato, nonchè al gemello problema dell'induzione.

Questa seconda ipotesi ci sembra più probabile, in quanto che, da quanto vedremo più oltre (cfr. §§ 148 e 178), sembra risultare che K., fino al '68, non si facesse del problema dell'induzione una difficoltà metafisica. Quanto all' e p o c a di questi rivolgimenti, nel loro complesso non possiamo costringerli che tra i termini del '64 e del '69. Quello che ci importa avere chiarito è, anzitutto, la persistenza prevalente della tradizione filosofica tedesca in questo filone centrale del pensiero kantiano. Inoltre, in particolare, il ruolo giuocato da LAMBERT e dal riesame di BAUMGARTEN in questo periodo, sul quale avremo ancora da tornare. E finalmente quale sia il nucleo evolutivo dominante delle idee di K. in questo tempo, cioè quel rapporto tra universale e individuale, che, nelle sue varie forme, è il solo che ci permetterà di cogliere il momento unitario dello sviluppo dei diversi gruppi di idee di K. in questi anni, dalla metafisica alla gnoseologia, all'estetica, e alla morale.

§ 142. È indispensabile però tener conto anche della « Preisschrift » del MENDELSSOHN, *Ueber die Evidenz in den Metaphysischen Wissenschaften* (1746, cfr. CAMPO, 1953, pg. 389 sgg.). Secondo MENDELSSOHN, l'evidenza della matematica è così grande, che essa di rado si allontana dalla verità (*Schriften*, ed. BRASCH, I, pg. 46). « Zur Evidenz einer Wahrheit gehört, ausser der Gewissheit, auch noch die Fasslichkeit oder die Eigenschaft, dass ein jeder, der den Beweis noch enimal begriffen, sogleich von der Wahrheit völlig überzeugt... sein muss » (ibid.). Tra *Weltweisheit*, che si occupa della q u a l i t à , e Matematica, che studia la q u a n t i t à , c'è però una stretta parentela (ibid., pg. 64):

[328 *a*] So wie es eine reine theoretische Mathematik giebt, die keinen Erfahrungssatz, kein wirkliches Dasein zu Grunde liegt, und bloss zeigt, wie die Begriffe von der Quantität zusammenhängen; eben so giebt es einen Theil der Weltweisheit, der, alle Wirklichkeit beiseite gesetzt, bloss unsere Begriffe von den Qualitäten der Dinge entwickelt, und ihren innern Zusammenhang einsehen lehrt (ibid., pg. 65).

Ma tale certezza non è *fasslich* come quella della geometria. Infatti, anzitutto, i *Zeichen*, o i termini, non hanno in metafisica il significato preciso che essi posseggono in matematica. Inoltre:

[328 *b*] Erwägen wir ferner die Natur der Qualitäten, so zeigen sich noch grössere Schwierigkeiten. Diese innern Merkmale der Dinge sind so genau mit einander verbunden, dass man keine derselben, ohne hinlängliche Einsicht in die übrigen, deutlich erklären kann... (ibid., pgg. 66-67).

[328 *c*] Was für eine Arbeit, wenn alle diese Begriffe der Seele beständig gegenwärtig bleiben und sich niemals in den Schatten der Worte verlieren sollen? (ibid., pg. 68).

Ciascuno dei concetti richiede, per la propria distintezza, che anche tutti gli altri siano resi distinti.

[328 *d*] Genug, dass man siehet, wie sehr die Qualitäten der Dinge in einander verwebt sind; was für eine Menge von Erklärungen zu dem leichtesten philosophischen Schlusse erfordert werden, und wie oft man diese Erklärungen umsetzen muss, wenn sie mit Nutzen angewandt werden sollen. Und wenn der Weltweise alle diese Schwierigkeiten überstanden, so hat er gleichwohl nichts, als gewisse Verwandschaften der Begriffe entdeckt. Sodann aber muss der wichtige Schritt ins Reich der Wirklichkeit geschehen. Er muss zeigen, dass der Gegenstand seiner Grundbegriffe, aus welchen er seine Wahrheit gefolgert hat, wirklich einzutreffen sei, damit er aus denselben auf das wirkliche Dasein der Folgen schiessen könne (ibid.).

Pel matematico è facile ottenere tale *Zeugniss der Sinne,* infatti egli non ha da curarsi se ciò che i sensi gli presentano sia realtà o pura apparenza possibile. Ma in metafisica le cose stanno diversamente:

[328 *e*] Es wird also von dem Weltweisen weit mehr gefordert, als von dem Mathematiker. Dieser beweist bloss die Möglichkeit einer Figur und aus dieser Möglichkeit entwickelt er die Eigenschaften und Zufälligkeiten der Figur; der Weltweise hnigegen soll das wirkliche Dasein der Subjecte darthun, um auf die Folgen schliessen zu können. Dass dadurch die Ueberzeugung schwerer gemacht und also di Evidenz verringert werde, ist leicht zu begreifen, indem nichts dem Verstande schwerer ankommen kann, als der Ueberzeugung von den Begriffen zu den Wirklichkeiten (ibid., pg. 69).

Ma come avviene questo passaggio alla realtà? MENDELSSOHN non trova altro che la tradizionale via metafisica, per cui dell'*io penso* si conclude al *dunque sono* e per cui, ancora cartesianamente, dalla possibilità del concetto di Dio se ne deduce l'esistenza.

In conclusione, si incontra in MENDELSSOHN un richiamo alla realtà metafisica, ma in senso puramente tradizionale. La sua distintezza non ha nulla della distintezza sensibile e il problema dell'individuo non esiste. Si tratta però di un'altra voce che afferma la astrattezza della matematica rispetto alla *Wirklichkeit* della metafisica, e questo può avere contribuito a smuovere K. dalle posizioni della « Deutlichkeit », e a fargli intravedere la matematica, nel '69 probabilmente, come scienza *in abstracto* (cfr. § 156). A ciò però potevano indurlo le dottrine analoghe di non pochi altri filosofi [cfr. § 135, nota (2)].

§ 143. Ci restano ben poche Rifl. di contenuto gnoseologico che siano sicuramente riferibili al periodo che va dal '64 al '69. In alcune (Nn. 3850-51-52, XVII, pg. 312) compare la distinzione tra f o r m a e m a t e r i a

della conoscenza: la forma è l'essenziale della cosa, e può essere conosciuta solo dall'intelletto (o ragione); essa dipende dalla attività del soggetto, e fornisce alla cosa la sua determinatezza: « forma est differentia specifica ». La materia invece, data dai sensi, è assunta dal soggetto in modo puramente passivo. Queste Rifl. sono probabilmente anteriori al '69. Tra il '66 e il '68 K. dedica una certa attenzione al problema della subordinazione logica, o della gerarchia dei generi e delle speci. Sintesi e analisi rappresentano il processo mentale nelle due direzioni, verso l'individuo o verso il genere sommo. Poco più tardi compare una distinzione, invero poco chiara, tra coordinazione e subordinazione (Nn. 3890 e 3896, XVII, pgg. 328 sgg. e 332).

Il resto del materiale databile tra il '64 e il '69 lo abbiamo esposto e commentato nei §§ 92-93. Ne risulta più che mai prepotente l'influsso di LAMBERT e di BAUMGARTEN, oltre che il perdurare della terminologia crusiana. Le posizioni gnoseologiche ed estetiche che vi sono delineate possono dedursi facilmente dall'ordine di idee che abbiamo esposto nel § prec., cioè dall'esigenza lambertiana del concreto in metafisica. Il processo astrattivo sembra affidato alla ragione, e pare non destare particolari difficoltà, mentre quello diretto verso il concreto si struttura piuttosto secondo il modello del baumgarteniano *analogon rationis*, cioè viene affidato alla facoltà del g u s t o, che, nella tradizione inglese, non è che una forma particolare di *common sense* o *good sense* (e che per BAUMGARTEN stesso rientra nell'*analogon rationis*). Il che ci sembra parlare in favore della seconda ipotesi presentata nel § prec., cioè del preciso influsso di LAMBERT e del problema dell'individuale in metafisica, come catalizzatore della evoluzione avvenuta in K.; mentre la questione parallela della induzione sarebbe solo sorta dopo, forse da un riesame più accurato di BAUMGARTEN; e posteriori alle altre sarebbero quindi le Rifl. che vi si riferiscono (a conferma di ciò vedere anche il § 178). Ma non vogliamo gravare la mano su delle deduzioni che non escono dal dominio della supposizione. Comunque il ritorno a BAUMGARTEN già nella prima fase è evidente, perchè LAMBERT non distingue chiaramente una facoltà speciale che sorregga la direzione verso l'individuo (cfr. § 89).

A questo punto, il gusto ha dunque la funzione di regolare l'arricchimento sintetico dei concetti razionali, cioè di aggiungere in modo valido materia alla conoscenza fino al caso singolo, all' e s e m p i o ; e la validità della conoscenza così ottenuta dipende dalla coincidenza del gusto con la ragione (cioè con l'equivalente processo razionale, possibile o impossibile che esso sia all'intelletto umano). Risorge quindi, per questa via, quella funzione conoscitiva dell'estetica, già fondata dal BAUMGARTEN nella sua *Aesthetica*, e che tanta parte vedremo avere nell'ulteriore sviluppo di K., il quale, già parecchi anni prima, era stato su posizioni

analoghe, per quanto molto più rudimentali, del pari sotto l'influsso baumgarteniano (cfr. § 5 sgg.). Le posizioni delle *Beobachtungen* sono definitivamente abbandonate, e all'estetica metafisica dei primi anni, e a quella antropologico-descrittiva del periodo anglofilo, si sostituisce una estetica gnoseologica basata sulla psicologia empirica dei wolffiani.

II. - L'ANNO 1768

§ 144. Una lettera di K. a Herder del Maggio 1768 (N. 40, X, pg. 74) ci rende noto che egli continuava in quel tempo a ricercare « die eigentliche Bestimmung und die Schranken der menschlichen Fähigkeiten und Neigungen », e sperava di terminare entro l'anno un lavoro sul metodo della Metafisica dei Costumi. Ricerca metodologica, e sui limiti delle umane facoltà: gli interessi generali non sono mutati. Ma, con questo, teniamo presente che K. va meditando in questi anni anche su diverse altre questioni, ereditate dalla sua anteriore problematica: prima di tutto sul concetto di libertà. Infatti le Rifl. che lo concernono — e che in parte abbiamo esaminato nel precedente capitolo (cfr. §§ 106 sgg.) — abbondano nel periodo che stiamo studiando, e specialmente intorno al '69. Di altri problemi un tempo da lui molto dibattuti — l'esistenza e la causalità, ad esempio, — ci restano tracce scarsissime anteriormente al '69; il che non ci impedisce di sospettare che K. andasse rivolgendoli ed elaborandoli lentamente in documenti oggi scomparsi. Ad esempio, praticamente nulla ci resta delle riflessioni preparatorie allo scritterello *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, pubblicato e con tutta probabilità anche composto nel '68.

Crediamo che la più esatta definizione di questa operetta sia di ritenerla semplicemente un tentativo particolare di applicazione del nuovo metodo metafisico che K. va elaborando. K. sosteneva, fin dal tempo della *Deutlichkeit*, la necessità di rintracciare i molti concetti irresolubili che fondano la metafisica, e tra questi citava anche lo spazio (II, 280); nè, finora, ha mai smentito una tale posizione. E l'operetta mette in pratica tale proposito appunto riguardo allo spazio, che si dimostra essere un *Grundbegriff* (II, 383). Le nuove preoccupazioni metodologiche spinsero K. a protestare la necessità di considerazioni in concreto e di *Erfahrungsbegriffe*; orbene, egli polemizza qui contro le vane fatiche dei filosofi volte a risolvere la questione « vermittelst der abgezogensten Urtheile der Metaphysik », e dichiara di volerla affrontare « a posteriori » cioè « vermittlest anderer unleugbaren Sätze, die selbst zwar ausser dem Bezirke der Metaphysik liegen, aber doch durch deren Anwendung *in concreto* einen Probirstein von ihrer Richtigkeit abgeben können » (II, 378).

La continuità dell'atteggiamento generale di K. non potrebbe essere più palese, se si nota che nei *Träume* sono stati posti limiti empirici alla metafisica, ma che la possibilità di questa — e perciò di una ricerca a posteriori dei concetti ontologici fondamentali — non è mai stata negata, fino al '68. Il tono generale, tutto volto a precisi esempi sensibili, e la conclusione dell'articolo non destano quindi alcuna sorpresa: se lo spazio ha da essere un elemento non ulteriormente analizzabile, non se ne può che affermare la realtà; la sua idealità ne farebbe una apparenza riducibile ad elementi diversi da esso, e la terza via dello spazio forma pura soggettiva non è ancora stata scoperta.

§ 145. Ma incorriamo in difficoltà ben maggiori se ci domandiamo perchè, e perchè proprio a questo punto, K. abbia deciso di approfondire il problema dello spazio, invece di applicare il suo metodo metafisico alla ricerca di un altro qualunque dei famosi concetti irresolubili. (Per la precedente evoluzione del concetto di spazio in K. rimandiamo completamente al DE VLEESCHAUWER, 1934, I, pg. 130 sgg.). Si può pensare che una felice intuizione nata accidentalmente, forse il celebre esempio delle due mani, gli abbia offerto uno spunto stimolando a sfruttare la brillante idea in un saggio elegante (1).

Vogliamo però permetterci di avanzare un'ipotesi diversa e ispirata a fattori meno accidentali, che ci permetterebbe di integrare l'articolo in modo molto più soddisfacente nello sviluppo contemporaneo e susseguente della problematica kantiana.

Abbiamo visto come il problema del concreto rivestisse una fondamentale importanza, sia nel suo aspetto gnoseologico che in quello psicologico, per il K. di questi anni; tanto da produrre una svolta nel suo pensiero estetico. In effetti, K. aveva accettato la teoria baumgarteniana della peculiarità della facoltà inferiore, e aveva destinato una facoltà extralogica, il buon senso, a mediare tra gli oggetti della facoltà inferiore e quelli della superiore. E la morale trattane era stato un richiamo energico alle necessità dell'esperienza ed alla assurdità dei tentativi di dedurre a priori una metafisica: posizione che era insieme la conclusione e il motivo ispiratore di tali meditazioni.

Se andiamo a rivedere quelle impostazioni baumgarteniane e crusiane che avevano suggerito a K. un tale atteggiamento, ci accorgiamo come esse fossero lungi dall'esser prive di difficoltà, sopratutto al contatto con la mentalità empirista.

(1) Cfr. VAIHINGER (1922, II, pg. 530), per cui la questione degli incongruenti è forse stata suggerita a K. dalla vecchia disputa LEIBNIZ-CLARKE; e SCARAVELLI, 1952.

Baumgarten riconosceva bensì quello scarto, trascurato da Crusius, tra facoltà inferiore e superiore; ma, in definitiva, l'irriducibilità di un certo tipo di rappresentazioni della facoltà inferiore a quella superiore, e viceversa, dipendeva non da una incongruenza di base tra le due facoltà, pur distinte nel loro ordine rappresentativo, ma dal semplice fatto che la complessità o astrattezza di quegli oggetti era in certi casi così grande da non permettere, in pratica, la riduzione del dominio di una facoltà a quello dell'altra (vedere specialmente il § 84).

Ma quella affermazione decisa della insostituibilità, non solo euristica o verificatoria, ma fondamentalmente probatoria di un dato tipo di oggetti della sensibilità, che incontrammo nei *Träume* (cfr. § 138), richiedeva una strutturazione psicoempirica più efficiente, che fornisse ad un certo tipo di oggetti della facoltà inferiore un ordinamento peculiare ed irriducibile ad altro.

§ 146. Se ora ci richiamiamo alla memoria due passi del Crusius che abbiamo già avuto occasione di esaminare (cit. [203] e [204]), ci accorgiamo come costui distinguesse tra i concetti c o n c r e t i quelli *auflöslich*, o analizzabili e riducibili a concetti a s t r a t t i, da quelli *unauflöslich*, perchè primi e irriducibili a elementi più semplici, e rappresentabili s o l o mediante la sensibilità o *in concreto*, cioè n o n t r a s f o r m a b i l i in concetti astratti. Ricerca di un *Grundbegriff* non ulteriormente analizzabile può dunque voler dire a questo punto, per K., r i c e r c a d e l l a p e c u l i a r i t à d e l l a f a c o l t à i n f e r i o r e.

Se veniamo a domandarci finalmente di nuovo perchè il *Grundbegriff* cui K. si interessa ora a tale scopo sia proprio lo spazio, possiamo rispondere che due ragioni concorrono a giustificare tale scelta: la prima è che il rapporto di causalità, a proposito del quale appunto K. aveva più energicamente affermato nei *Träume* l'irriducibilità dei fatti empirici a fondamenti a priori, è strettamente connesso, sia in K. giovanile che nell'ambiente, col problema dello spazio e della sua realtà, attraverso le questioni dell'*influxus physicus* (1) e dell'armonia prestabilità (rimandiamo per questo punto al De Vleeschauwer, 1934, I, pg. 130 sgg.). E, anche al di fuori dell'ambiente leibniziano e newtoniano, troviamo presso Hume la causalità analizzata in base a rapporti temporali ma anche fondamentalmente spaziali (*Human Understanding*, ed. Selby-Bigge, partic. pgg. 29 e 33). Lo spazio è da un pezzo, per K., nozione inanalizzabile e prima, onde non

(1) A proposito dell'*influxus physicus* in K., sarebbe opportuno approfondire la questione dell'influenza di M. Knutzen (*Systema causarum efficientium*, Leipzig, 1745) e di B. H. Rönnberg (*Systema influxus physici*, 1750). (Cfr. B. Erdmann, *M. Knutzen und seine Zeit*, Leipzig, 1876).

è un prodotto dell'interazione dinamica tra sostanze, come nelle *Lebendigen Kräften* e nella *Monadologia physica* (1); quindi è un necessario presupposto dell'*influxus physicus* o della causalità, e non più soltanto una necessaria conseguenza di essi. Perciò anche la causalità che si basa sullo spazio stesso contiene un elemento irriducibile ad altri universali a priori. E se K. intendeva appunto, per altri motivi, insistere su quest'ultimo elemento, è ben plausibile che si sia curato di cercare una dimostrazione convincente della sua premessa, l'irresolubilità del concetto di spazio. (Si noti che ancora al tempo della *Dissertatio* lo spazio è menzionato specialmente in relazione alla causalità; cfr. *Diss.*, Corollario alla III Parte, e § 16). Una seconda ragione concorrente è il fatto che lo spazio sembra, tra i concetti irresolubili citati nella *Deutlichkeit* (II, 280), quello più appropriato ad esprimere il carattere peculiare della baumgarteniana facoltà inferiore: la chiarezza di una rappresentazione consiste in una coacervazione di *notae* sensibili la cui compresenza non retta da alcun ordinamento razionale sembra essere l'analogo per eccellenza del puro rapporto di contiguità di vari oggetti nello spazio.

§ 147. A conferma di questo punto, non abbiamo che a por mente alle preoccupazioni di K. riguardo al concreto, cioè, come abbiamo visto al singolo, all'individuale, all'esistente (termini equivalenti nell'ambiente). Si tratta, lambertianamente, di rintracciare la *distintezza* del sensibile. Ma questa distintezza non può essere quella dell'intelletto, e deve risiedere in una struttura propria alla sensibilità.

Ora, quali sono, nell'ambiente, le caratteristiche fondamentali della realtà esistente come tale? Molti secoli prima DUNS SCOTO aveva scritto:

[329] Intellectus autem humanus conjunctus intelligit abstrahendo speciem intelligibilem a materia et conditionibus materialibus, utpote *hic* et *nunc*; quae sunt conditiones concernentes rationem singularis, quia haec species non potest repraesentare individuum (*Preparatio philosophica*, I, III, 4).

Per LOCKE, il luogo e il tempo sono caratteri di tutti gli esistenti finiti (*Essay*, II, XV, § 8). Ma i chiarimenti definitivi provengono ancora una volta da CRUSIUS:

[330] Wenn wir nus etwas als existirend vorstellen: So nöthigt uns das Wesen unseres Verstandes, ausser demjenigen, wodurch wir es denken und von

(1) *Gedanken über die wahren Schätzung der lebendigen Kräfte...*, 1747, e *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali...*, 1756, entrambe nel I Vol. della « Preuss. Ak. Ausg. ».

andern unterscheiden, auch noch dieses hinzu zu denken, dass es *irgendwo und irgend einmal* sey, und also ausser dem metaphysischen Wesen des Dinges auch noch ein ihm zukommendes *ubi* & *quando* hinzu zu denken (1745, § 46).

[331] Die beyden Hauptbegriffe also, die in dem Begriffe der Existenz liegen, und welche wir nunmehro zu erklären haben, sind des *ubi* & *quando*, oder *der Begriff des Raums und der Zeit im weitesten Verstande* (ibid., § 48).

[332] ... Erstlich soll der *Raum*, vermöge der concreten Ideen, die wir davon haben, *keine Substanz* seyn, sondern di Substanzen sollen in Raume seyn, und zwar unmittebar. Ferner soll der Raum keine inhaerirende Eigenschaft seyn. Denn der Raum ist nicht in dem *subiecto*, sondern das *subiectum* ist in ihm... Endlich soll der Raum *kein blosses Verhältniss* seyn... Wenn man sagt der Raum sey di Ordnung oder die Art und Weise, wie viel Dinge neben einander zugleich sind: So definirt man zwar ein mögliches Ding, aber nicht dasjenige, was wir nach Veranlassung der Natur der Sache selbst, den Raum oder das *ubi* nennen (ibid., § 49).

È chiaro dunque che, nella sua ricerca di una struttura del concreto, K. si è rivolto ancora una volta alle dottrine di quel suo maestro che del concreto era, in quel tempo, il teorico per eccellenza. E lo spazio dello scritto sulle *Gegenden* è, come è chiaro, di pura marca crusiana; non solo per la formulazione, ma per l'interesse che spinge a studiarlo.

Come spazio e tempo vengano ad essere, in K., i caratteri fondamentali della sensibilità, non è quindi più un mistero: LOCKE e CRUSIUS li avevano chiaramente isolati dagli altri concetti metafisici fondamentali, per farne, per eccellenza, i distintivi della e s i s t e n z a (si potrebbe anche pensare, per lo spazio, alla cartesiana *rex extensa*).

Ora, K. si dedica nel '68 a chiarire i caratteri del p r i m o di questi due concetti; egli è evidentemente alla ricerca della struttura peculiare della sensibilità.

La cosa è definitivamente chiara se poniamo mente al fatto che diversi altri concetti subalterni delle *Gegenden*, come *Ort* e *Lage*, trovano riscontro in discussioni di CRUSIUS (1745, §§ 52-53) e di WOLFF (*Von Gott*, §§ 132 e sgg.).

§ 148. Lo spazio stesso esce dallo scritto sulle *Gegenden* come un concetto originario e assolutamente reale, « kein Gegenstand einer äusseren Empfindung, sondern ein Grundbegriff, der alle dieselbe zuerst möglich macht » (II, 383). Lo spazio è insomma un concetto reale che è percepibile solo in concreto, ma che non è di origine empirica. Infatti lo dobbiamo pensare precedente al mondo fisico in cui ci si rivela, perchè, da un lato, non può essere dedotto dalle altre caratteristiche di quel mondo fisico e, dall'altro, indipendentemente da esso, tale mondo, e la *äussere Empfindung* che lo riferisce al soggetto, non potrebbero aver luogo, in

quanto che il mondo si struttura proprio di quelle posizioni delle parti della materia che implicano il concetto di spazio. Onde, se lo spazio è un carattere necessario del mondo fisico, che però non può risultare deduttivamente da esso, non è conseguenza necessaria ma è fatto primo e condizione necessaria presupposta dal mondo fisico stesso, e non è perciò di origine empirica. Ma, malgrado ciò, non possiamo percepirlo che nel mondo fisico che esso fonda, e solo mediante l'esperienza stessa, perchè evidentemente non lo si può dedurre a priori da altre verità di ragione. È facile vedere, e teniamo a notarlo, che la struttura qui data al concetto di spazio è in certo modo analoga a quella che avranno in seguito le forme pure e le categorie, con la principale differenza che naturalmente il primo è oggettivo e reale, le seconde saranno oggettive ma ideali.

È del pari importante notare il fatto che K. sottolinea come il concetto di spazio non sia di origine empirica, cioè non sia un universale d'induzione (quali senz'altro dovevano essere per lui in quel tempo gli universali di alcune scienze, cfr. §§ 156, 173 e 178). Dimostrazione a posteriori o in concreto non vuol dire per lui, almeno nel caso dei concetti irresolubili, verificazione induttiva, come ad esempio intendeva HUME. L'andamento della sua dimostrazione è invece riportabile ad una mentalità di tipo crusiano. Infatti egli non fa che analizzare solo alcuni concetti concreti specialmente indicativi, che egli sceglie come esempi, dimostrando per via intuitiva, col mettere in luce la struttura di un caso singolo, quali siano gli elementi primi che compongono quei concetti, come pertengano necessariamente ad essi, e come siano irriducibili l'uno all'altro. Gli elementi primi che ne risultano vengono quindi dichiarati universali (o meglio, il singolo esempio è dichiarato probatorio di una proposizione universale), con una mentalità simile a quella per cui le proprietà di un triangolo vengono estese a tutti i triangoli. Se questo si vuol chiamare empirismo, è un empirismo molto *sui generis*.

Tutta l'enfasi data all'aspetto *a posteriori* del conoscere non esclude affatto che le prove *in concreto* servano a scoprire degli universali metafisici assoluti, magari concreti essi stessi, come il concetto di spazio. Anzi, la primarietà di quest'ultimo serve appunto ad appoggiare metafisicamente e gnoseologicamente l'irriducibilità del conoscere concreto ad astratti principi di ragione.

Ricapitoliamo in breve quella che sembra essere stata fin'ora l'evoluzione di K.: l'esigenza di concretezza propugnata da LAMBERT lo spinge a rivedere l'astrattezza del processo metafisico della *Deutlichkeit*; ma, da un lato, il raggiungimento del singolo partendo dall'universale (necessario alla nuova mentalità metodologica per trovare gli esempi atti a illustrare un principio, nonchè per dimostrare che tali casi particolari

rientrano sotto quell'universale, cioè comprovano il principio) gli presenta le difficoltà messe in luce dal BAUMGARTEN, dall'altro, l'impostazione data da HUME al problema della causalità lo induce a elevare a principio metafisico l'irraggiungibilità di certi singoli per via deduttiva. Onde K. introduce buon senso e gusto per supplire la ragione e connettere correttamente il particolare all'universale. Compito della metafisica resta comunque di scoprire, per tal via intuitiva ma non per ciò meno capace di condurre alla vera universalità, i crusiani concetti fondamentali irriducibili, ossatura ontologica del mondo, senza però oltrepassare i limiti della ragione umana, cioè attenendosi a ciò che può essere visto in concreto. E K. si dedica anzitutto a chiarire il concetto di spazio, che gli permette di dare una spiegazione teoretica del fatto già riconosciuto della irriducibilità degli oggetti della sensibilità a principii astratti di ragione (per cui la prima, con le sue dimostrazioni *in concreto*, resta insostituibile elemento costitutivo della scienza metafisica); e che insieme gli permette, seguendo i principi di CRUSIUS, di indagare il problema impostato da LAMBERT, della struttura della distintezza propria dell'esistente, in quanto oggetto di scienza ed in quanto realtà di fatto.

III. - L'ANNO 1769

§ 149. L'anno 1769 arreca, come è noto, una svolta decisiva nel pensiero kantiano. Intorno a questo periodo il numero delle Rifl. che ci sono pervenute aumenta in modo impressionante. E moltissime, specialmente tra quelle metafisiche, sono state sicuramente assegnate dall'ADICKES al '69. Le esamineremo ora brevemente, tralasciando tutte quelle la cui datazione può essere dubbia (e la cui considerazione, secondo il controllo da noi fattone, non arrecherebbe del resto elementi nuovi). Una di esse ci presenta un impianto analogo in modo impressionante a quello dell'articolo del '68. Vogliamo riportarne il tratto più significativo:

[333] Einige Begriffe sind von den Empfindungen abstrahirt, andere blos von dem Gesetze des Verstandes, die abstrahirte Begriffe zu vergleichen, zu verbinden oder zu trennen. Der letzteren Ursprung ist im Verstande, der ersteren in den Sinnen. Alle Begriffe von solcher Art heissen reine Verstandesbegriffe, *conceptus intellectus puri*. Zwar können wir nur bei gelegenheit der sinnlichen Empfindungen diese Thätigkeiten des Verstandes in Bewegung setzen und uns gewisser Begriffe von den allgemeinen Verheltnissen abstrahirter ideen nach Gesetzen des Verstandes bewusst werden; und so gilt auch hier Lockens Regel, dass ohne sinnliche Empfindung keine idee in uns klar wird; aber die *notiones rationales* entspringen wohl vermittelst der Empfindungen und können auch nur in application auf die von ihnen abstrahirten ideen gedacht werden, aber

sie liegen nicht in ihnen und sind nicht von ihnen abstrahirt. So wie wir in der geometrie die idee vom Raume nicht von der Empfindung ausgedehnter Wesen entlehnen, ob wir diesen Begriff nur bey Gelegenheit der Empfindung korperlicher Dinge klar machen können. Daher ist die idee des Raumes *notio intellectus puri*, welche auf die abstrahirte idee der Berge und der Fässer kann angewandt werden... (N. 3930, XVII, pgg. 352).

La Rifl. continua sostenendo che la metafisica è la filosofia che si occupa di tali concetti dell'intelletto puro; e ad esempio di essi cita: *Dasein, Möglichkeit, Notwendigkeit, Grund, Einheit u. Vielheit, Ganz u. Theile, Zusammengesetz u. Einfach, Raum, Zeit, Veränderung...*

Tutto ciò sembra coincidere perfettamente con l'interpretazione che abbiamo data dell'inquadramento dello scritto sulle *Gegenden*, cui senza dubbio l'ordine di idee qui esposto è estremamente vicino. Quello che si può sospettare è che, sotto un impianto analogo, si celi già un cambiamento nel valore dato ad alcuni concetti, che è palese in altre Rifl. dello stesso periodo, e che porta poi ad una revisione fondamentale dell'impianto stesso.

Infatti una Rifl. contigua alla precedente (N. 3931, XVII, pg. 353) distingue una filosofia empirica, fondata su *Erfahrungssätze*, da quella razionale, fondata su *Vernunftgründe*. La prima è analitica, la seconda sintetica; e quest'ultima è fondata solo soggettivamente o attraverso analisi soggettiva, perchè non esprime caratteristiche delle cose ma solo del nostro pensiero. La metafisica, ribadisce la Rifl. N. 3948 (XVII, pg. 361) non si fonda nè sull'esperienza sensibile nè su un'intuizione intellettuale, e non consiste che in una *Zergliederung* delle idee confuse *del soggetto*, onde è solo *Wissenschaft des Subjects*. Matematica, logica e morale invece sono valide, ma perchè non pretendono alla oggettività metafisica: in esse si ricerca solo « was in willkührlich angenommenen Verhältnissen nach der Regel der identität von dem allgemeinen aufs besondere fliesse ». La Rifl. N. 3952 (XVII, pgg. 362-63) riprende che la metafisica è scienza della ragion pura umana, e perciò soggettiva, a differenza della filosofia pura obbiettiva, che ha principi analitici (logica e morale pura) o sintetici. Questi ultimi forniscono i fondamenti delle scienze naturali. Il N. 3964 (XVII, pg. 368) precisa che la metafisica è critica, non dottrina, perciò è soggettiva (vedere anche il N. 3970, XVII, pg. 370). I puri concetti razionali, aggiunge il N. 3978 (XVII, pg. 374) sono concetti universali dati secondo la natura della ragione, e rendono possibile la conoscenza razionale, cioè le *willkürliche Vernunftideen*. Ma non contengono la forma della esperienza, che è possibile senza di essi. Onde sono puri *Bedingungsbegriffe*, e non sono oggettivi. Ancora, secondo il N. 3988 (XVII, pg. 377), i concetti o provengono dalle cose,

o sono rappresentazioni dell'intelletto dei rapporti tra tali concetti e le sue proprie leggi. Tra questi ultimi sono *Grund, Möglichkeit, Dasein.* Essi sono soggettivi, come la filosofia pura o metafisica che se ne occupa, la quale non è mai sintetica.

Attraverso le oscillazioni (sopratutto dei termini analitico e sintetico) appare chiaramente 1) che la metafisica è soggettiva; 2) che da essa si distingue una filosofia oggettiva che è *a*) o a priori — logica, morale —, *b*) o a posteriori, filosofia empirica della natura; 3) che gli attuali equivalenti dei concetti inanalizzabili degli anni precedenti, sono leggi della ragione umana, non delle cose; 4) che l'esperienza come tale (l'avere idee empiriche) è possibile senza di essi; 5) ma che essi servono ad elaborare una conoscenza razionale arbitraria (idee razionali). Ma continuiamo l'analisi del materiale.

§ 150. Abbiamo notato che tra i concetti razionali dichiarati soggettivi c'è quello di *Grund.* Su questo punto K. torna con speciale impegno. Nel N. 3954 (XVII, pg. 363) egli riprende una distinzione già fatta nelle *Negativen Grössen* (II, 202), quella cioè tra *Grund* e *Folge* come nesso logico di principio e conseguenza, che K. qui assimila al rapporto subordinativo del genere rispetto agli individui (che dipende dal principio d'identità); e tra *Realgrund* e *Folge,* cioè causa ed effetto in senso metafisico e fisico, che è solo « eine concomitante Erscheinung vor den intuitiven Begriff » (XVII, pg. 363), nulla di oggettivo: un concetto che condiziona il procedere della nostra ragione, non la realtà. I *Realgründe,* aggiunge la Rifl. N. 3972, sono conoscibili solo *a posteriori,* e mostrano « wohl eine beständige Begleitung, aber keine allgemeinheit der Verknüpfung », onde il concetto di causa non è oggettivo (XVII, pgg. 370-71). Il concetto di causa (precisa il N. 3975, XVII, pg. 372) è soggettivo, e oggettivamente significa solo in realtà che « Dinge begleiten sich oder folgen auf einander »; l'idea di causa (cioè che quella tal cosa sia causa di quella tale altra) nasce empiricamente.

Il principio di causalità (N. 3928, pgg. 350-51) fonda dei giudizi razionali sintetici, per cui ci rappresentiamo « eine Reihe subordinirter Gründe » ed è « das *principium* der Form aller Unserer Vernunfturtheile über die realverknüpfung ». La causalità sembra dunque un nesso subordinante, e lo è come concetto razionale (soggettivo); lo conferma il N. 3941 (XVII, pg. 356). Coordinativo è invece il nesso formale tra *ratio* logica (o unità), tutto, e parti, come è coordinativa la forma spazio-temporale (N. 4048, XVII, pg. 397). Quando qualcosa è « der Grund von vielem » il nesso è coordinativo (Nn. 3968, XVII, pg. 369; e 3941, XVII, pg. 356). Mentre il rapporto universale-particolare, come quello causa-effetto, sono subordi-

nativi (vedere ultimo loc. cit.). Onde la ragione è capace sia di un nesso subordinativo che coordinativo, mentre l'esperienza è capace solo di un nesso sintetico coordinativo, tempo e spazio (N. 3935, XVII, pg. 354; cfr. § 96). Mentre altrove, semplificando le cose, si oppone alla forma coordinativa della conoscenza empirica quella subordinativa della conoscenza razionale (N. 3958, XVII, pg. 366).

Abbiamo visto che i due vecchi *Grundbegriffe* di spazio e tempo sono stati dichiarati forma della conoscenza empirica. È questo un altro punto focale delle Rifl. di questo periodo. Per di più essi sono riconosciuti come soggettivi; essi sono concetti sintetici soggettivi, condizioni della rappresentazione degli oggetti (assieme al concetto di numero, cfr. N. 3950, XVII, pg. 362); però sono relazioni che si riferiscono agli oggetti (N. 3969, XVII, pg. 369. Vedere anche il N. 3953, XVII, pg. 363). Spazio e tempo non sono che « subiective Bedingungen unter welchen nur den Sinnen gegenstände können gegeben werden » (Nn. 4077-4078, XVII, pgg. 405-06. Cfr. anche il N. 4086, XVII, pg. 409). K. accenna infine alle antinomie cui la realtà dello spazio e del tempo darebbe luogo (Nn. 4076-77-79, XVII, pgg. 405-406). Di difficoltà che sorgono dal concetto di causa trattano i Nn. 3974 e 3976 (XVII, risp. pgg. 371 e 372-73).

§ 151. Quanto siamo venuti vedendo singolarmente è confermato, inquadrato e integrato in diverse Rifl. molto significative. Crediamo opportuno riportare la più caratteristica tra esse:

[334] Alle Menschliche Erkenntnisse lassen sich in zwei Hauptgattungen eintheilen: 1) die, so aus den Sinnen entspringen und empirisch genant werden; 2) die gar nicht durch die Sinne erworben werden, sondern ihren Grund in der bestandigen natur der Denkenden Kraft der Seele haben, und können reine Vorstellungen genant werden. Da alle Materialien zum Denken nothwendig durch unsere Sinne müssen gegeben seyn, so ist die Materie von unserer gesamten Erkentnis empirisch. Eben darum müssen alle reinen Begriffe bloss auf die Form der Erkenntnisse gehen. Nun haben wir eine zweyfache Form der Erkentnisse: die intuitive und die rationale Form. Die erste findet nur in der unmittelbaren Erkentnis einzelner Dinge statt, die zweyte in allgemeinen Vorstellungen; die ersten will ich anschauende, die zweyte Vernunftbegriffe nennen. Nun kann bey allem empirischen erkenntnisse erstlich bloss auf die materie gesehen werden, und diese besteht in der Empfindung; zweytens auf die Form der Erscheinung; drittens auf die Form der Vernunft in Begriffen. Die Form der Erscheinungen beruhet lediglich auf Raum und Zeit, und diese Begriffe entspringen durch keine Sinne oder Empfindung, sondern beruhen auf der Natur des Gemüths, nach welchem die verschiedenen Empfindungen unter solchen relationen vorgestellt werden können. Daher, wenn alle Empfindung der Sinne beyseiten gesetzt ist, so ist der des Raumes und Zeit ein reiner Begrif der Anschauung, und weil in

ihm alles liegt, was nur der Verstand in Erfahrungen erkennen kann, so ist er ein Verstandesbegrif; und, obgleich die Erscheinungen empirisch seyn, so ist er doch intellectual. Eben so sind allgemein gemachte Empfindungen und Erscheinungen nicht reine, sondern empirische Vernunftbegriffe; wenn man aber alle Wirkung der Sinne weglässt, so sind die Begriffe reine Begriffe der Vernunft, als: möglich, substantz *etc.* Daher sind alle reinen Begriffe intellectual und intuitiv, oder rational und reflectirende Begriffe (N. 3957, XVII, pgg. 364-65).

La Rifl. aggiunge che scienza della pura ragione è o matematica o filosofia. Quest'ultima è o dogmatica (logica e morale da un lato, e *allgemeine Naturwissenschaft,* fondata a posteriori e intuitivamente ma non empiricamente su spazio e tempo, dall'altro), o critica e soggettiva, la quale è « zetetisch, sceptisch, problematisch » (1). La Rifl. N. 3955 (XVII, pg. 364) ripete una parte di quanto abbiamo visto, mentre il N. 3929 (XVII, pg. 351) aggiunge: « Eigentlich ist die Vorstellung aller Dinge die Vorstellung unseres eigenen Zustandes und die relation einer Vorstellung zu der andern nach unsern innern Gesetzen ». Il N. 3970 (XVI, pgg. 318-19) aggiunge ad altre ripetizioni che i concetti intellettuali o astrattivi concernono i rapporti tra universale e particolare (logica formale), i concetti razionali, che riguardano i rapporti delle conoscenze in generale, concernono il rapporto di *Realgrund und Folge.* La Rifl. N. 3974 (XVII, pg. 371) ripete in parte il N. 3957, ed esemplifica: « ein *genus* ist ein reiner Begrif, aber ein Stein überhaupt oder das *genus* Stein ist ein empirischer ». I concetti semplici della ragione sono soggettivi, ripete tra l'altro il N. 3976 (XVII, pg. 373).

È inutile notare come K. si trovi in questo periodo in una fase di pronunciato idealismo e scetticismo (non si può certo parlare di empirismo). Tutti o quasi i suoi concetti precedenti hanno subito un potente rivolgimento che li ha completamente trasformati e riordinati creando punti di vista del tutto nuovi. Prima di tentare un'interpretazione di questi notevoli avvenimenti, vogliamo prendere in esame anche le Rifl. della fase immediatamente successiva ('69-'70), che attestano in parte dottrine analoghe, ed alcune delle quali possono essere contemporanee alle precedenti.

§ 152. Alcune riflessioni antropologiche, che possono, in base alle datazioni, essere tra le contemporanee alle precedenti, destano un notevole interesse:

[335] Was aber die Deutlichkeit betrift, so kan sie mit der Anschauung sehr wohl zusammenbestehen. Denn die Deutlichkeit komt auf die Unterschei-

(1) Vedere, per « zetetisch », la *Nachricht,* II, pg. 307.

dung des manigfaltigen in einer gantzen Vorstellung an. so fern diese Erkentnisstücke durch allgemeine Begriffe gedacht werden, so ist die Deutlichkeit eine Wirkung des Verstandes; geschiehet es durch einzelne, so ist sie eine Form der Sinnlichkeit. Die erstere geschiehet durch subordination, die zweyte durch coordination (N. 643, XV^{1}, pg. 283).

Ma altrove sembra proprio l'intelletto a reggere lo spazio: « Der Verstand macht aus allen äusseren Empfindungen Verhaltnisse des Raumes... » (N. 656, XV^{1}, pg. 290); « Denn der Verstand macht keine allgemeine Begrife, sondern er coordinirt blos die Gegebenen Begrife und ist ein Vermögen der Form des Gegenstandes, durch die coordination der Theile ein Gantzes daraus zu machen ». (658, XV^{1}, pg. 291). Anche secondo il N. 680, che però è certo più tardo, l'intelletto è addirittura sinonimo di sensibilità, opposto alla ragione (XV^{1}, pg. 302). Torniamo ora, a questo proposito, per un momento su alcune Rifl. esaminate nei §§ prec. Secondo il N. 3957 (cit. [334]) spazio e tempo sono *Verstandesbegriffe*, opposti ai *Vernunftbegriffe*. Lo stesso nel N. 4048, XVII, pg. 397. E in questo piano è anche una Rifl. non posteriore al '68, il N. 3717 (XVII, pgg. 260 sgg.). Vedere altre oscillazioni simili, già esaminate, nel § 96. Secondo il N. 3988 (XVII, pgg. 377-78) l'intelletto non sembra distinto dalla ragione; e secondo il N. 3970 (XVII, pg. 370) la funzione dell'intelletto è di stabilire i rapporti tra universale e particolare, distinti sia da quelli spazio-temporali che da quelli razionali concernenti *Grund* e *Folge*. Faremo bene a tenere conto di queste oscillazioni.

Tra le Rifl. metafisiche del '69-'70, diverse non fanno che riprendere i temi già visti. Il N. 4154 (XVII, pg. 436) prospetta il seguente schema:

Forma	della sensibilità	Spazio
		Tempo.
	della ragione	logica-universale e particolare.
		reale-*Grund und Folge*.

Il N. 4162 (XVII, pgg. 439-40) non arreca nulla di nuovo, e così pure i Nn. 4163 e 4168 (XVII, pgg. 440-42). Secondo il N. 4172 il principio di causalità è uno dei « vor aller Erfahrung gegebenen, obgleich bey gelegenheit der Erfahrung abstrahirten Begriffe », (XVII, pg. 443). Il N. 4188 (XVII, pgg. 449-50) ritorna sul fatto che lo spazio non è nè *Erfahrungsbegriff* nè *Vernunftbegriff*, ma che è condizione dell'esperienza, senza essere oggetto dei sensi; il N. 4191 (XVII, pg. 451) insiste sul fatto che i predicati spaziali non si riferiscono alle cose, ma alle loro *Erscheinungen*.

§ 153. Ma un altro gruppo di Rifl. del '69-'70 presenta una situazione già completamente diversa, e che deve essere successiva, perchè

analoga alle dottrine della *Dissertatio*. Lo spazio è presentato (N. 4207, XVII, pg. 456) come l'espressione sensibile del fondamento sommo della connessione tra le cose, ovvero del fondamento formale del *commercium substantiarum* [ossia dell'*influxus physicus*]: « Aber der Raum ist vermutlich nur die sinnliche Anschauung, der das unmittelbare Bewustseyn (intellectuale Anschauung) zu Grunde liegt, aber darin durch keine Zergliederung gefunden werden kan ». E il N. 4208 riprende:

[336] Die Wirkungen sind symbole der Ursachen, also der Raum (durch den doch wirklich Dinge als nothwendig vermittelst eines gemeinschaftlichen Grundes verknüpft vorgestellt werden) ein *symbolum* der gottlichen allegegenwart oder das *phaenomenon* der gottlichen causalitaet. Im Raume ist Möglichkeit nicht vor der Wirklichkeit unterschieden.

Alle sinnliche Vorstellung ist ein *symbolum* des intellectualen.

Alle (sinnliche) Vorstellung von dem verhaltnis der Wirkung zu ihrer Ursache ist das *symbolum* (XVII, pg. 456).

Lo spazio è l'aspetto fenomenico della causalità divina. È quindi perfettamente comprensibile quanto si legge nel N. 4206 (XVII, pg. 456), che la coordinazione, per la quale le sostanze formano un tutto, dipende dalla subordinazione sotto un ente primo.

Se il N. 4215 è del periodo che ci interessa, non fa che confermare questo punto (XVII, pg. 460). E il N. 4217 ('69-'70, XVII, pg. 461) sviluppa l'impostazione metafisica del problema della causalità. L'influsso fisico è, nel mondo, *derivativum*. Infatti c'è un reale commercio tra le sostanze, ma esso non dipende dalla struttura delle sostanze stesse: poichè la *ratio formalis* di tale influsso è *peregrina*, cioè dipende da un *ens extramundanum*. Ciò perchè Dio non solo crea le sostanze (*creator*), ma anche la loro forma (*architectus*). Il che vuol dire, in altre parole, che la struttura spaziale, o meglio ciò che corrisponde nella realtà metafisica a tale simbolo sensibile (e che, come sappiamo, è, come ordine reale delle sostanze, il presupposto delle possibilità della causazione metafisica), non è qualcosa che derivi dalla struttura delle sostanze stesse, ma è una forma imposta alle sostanze da quella causa prima, cioè Dio, che le ha create. Il che non fa che tradurre nel nuovo ordine di idee il vecchio pensiero della irriducibilità dello spazio agli altri caratteri del mondo reale. Il N. 4169 (XVII, pg. 442) riprende che lo *Urwesen* è causa di tutte le ulteriori conseguenze subordinate; mentre il mondo è coordinativamente disposto; e lo stesso il N. 4201 (XVII, pg. 454). Simili dottrine espongono i Nn. 4242, 4244 e 4253 (XVII, risp. pgg. 476-77, 477-78 e 482-83), che però possono derivare anche da un periodo posteriore. L'ultimo implica che l'esistenza di Dio è provata dalla « Nothwendige

subordination der Begriffe nach dem Gesetz des Menschlichen Verstandes ». Anche il N. 4254 (XVII, pg. 483), la cui epoca esatta è del pari dubbia, ripete che l'esistenza di Dio è conosciuta mediante l'intelletto.

In un simile ordine di idee rientra la Rifl. antropologica N. 680 (XV[1], pg. 302), per cui fonti delle nostre rappresentazioni sono sensibilità ovvero intelletto, da un lato, e ragione dall'altro; i primi due causano le conoscenze, che esprimono il rapporto dell'oggetto alla costituzione particolare del soggetto pensante:

[337] Die zweyte beziehen sich auf den Gegenstand selbst; iene drüken nur dasienige aus, was von dem Gegenstande in Absicht auf die Subiekten gesagt werden kan, und haben nur eine privatgültigkeit; diese Gelten von dem Gegenstande an sich selbst und daher vor jederman... Alle Irrthümer entspringen daraus, das, was nach Gesetzen der Sinnlichkeit verbunden und verglichen ist, vor etwas Gehalten wird, was gedacht wird durch die Vernunft, und, was nur eine restringirte Gültigkeit hat vor gewisse subiecten, aufs obiect gezogen wird und als vor jederman oder an sich selbst wahr angesehen wird (N. 680, XV[1], pg. 302).

L'aderenza alla *Dissertatio* è rilevante.

§ 154. È l'ora di tornare un passo indietro e di tentare una interpretazione dei notevoli fatti del '69, tenendo presente anche le Rifl. estetiche esaminate nei §§ 94 sgg., senza però dimenticare che esse sono riferibili all'intero triennio '69-'71, e possono raramente datarsi con maggior precisione. Purtroppo, il materiale che abbiamo a disposizione, nel suo stato presente, ci permette di stabilire abbastanza esattamente gli effetti del rivolgimento intercorso nel '69, ma non di cogliere tale rivolgimento *in fieri*, e con ciò di stabilirne con certezza indiscutibile le cause. Intendiamo però ugualmente tentare di determinare queste ultime mediante alcuni ragionamenti che forse non sembreranno ingiustificati e i cui risultati, sebbene da prendersi con cautela, possono però essere indicativi.

Nella presentazione che abbiamo offerto nei §§ 149-52 del materiale proveniente dal '69 o comunque da una fase rispondente all'impostazione nata nel '69, abbiamo tentato di esporre quelli che ci sono sembrati i mutamenti fondamentali intercorsi nel pensiero di K. in tale periodo. La validità dei nostri risultati dipende:

1) Dalla accettazione delle datazioni proposte dall'Adickes. Questa ci pare la difficoltà minore, benchè abbiamo accettato tali datazioni con una grande precisione e senza la elasticità prudenziale con cui le abbiamo utilizzate nei casi precedenti. Ma crediamo che il nostro modo di procedere sia giustificato, perchè *a*) abbiamo utilizzato solo le Rifl. datate dall'Adickes con certezza (del resto quelle trascurate in base a tale criterio non avrebbero arrecato nessun elemento notevolmente diverso)

in base ai suoi criteri puramente filologici; *b*) abbiamo constatato che, malgrado certe oscillazioni dottrinali, la cui ampiezza è molto limitata e che comunque non possono destare stupore, le Rifl. esaminate mostrano una rilevantissima coerenza interna, sia quanto alle dottrine esposte che quanto ai termini impiegati; *c*) il gruppo di Rifl. esaminato mostra, sia riguardo alle dottrine che alla terminologia, delle differenze di massima molto precisamente individuabili rispetto a tutte le altre fasi del pensiero kantiano. Chi desidera convincersene non ha che ad esaminare le Rifl., specialmente metafisiche del ventennio 1760-1780. Avremo occasione in altra sede di discutere alcune fasi successive e di chiarirne le differenze con quella del '69; *d*) Rifl. analoghe a posizioni indubbiamente datate delle *Gegenden* e delle *Dissertatio* ci permettono di fissare il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* non solo cronologici ma anche dottrinali delle Rifl. del '69'-70, e di operare una certa ulteriore selezione tra di esse, che crediamo giustificata.

§ 155. 2) Dalla assunzione che siano rappresentati nel materiale che ci resta i principali motivi che erano teatro di un processo evolutivo in quel periodo. Questo evidentemente non può essere provato; ma non può neppure, almeno per ora, essere provato il contrario. Sta di fatto che vi sono rappresentati tutti quei motivi di cui è attestata l'importanza nella evoluzione precedente del pensiero di K., onde è altamente probabile che poco o nulla di importante sia andato completamente perduto. Ciò non toglie che la dosatura dei diversi motivi possa essere materia di dubbii ben giustificati. Per esempio, intorno al '70 si incontrano solo traccie piuttosto scarse del materiale direttamente preparatorio alla *Dissertatio*, anzi si direbbe che poco o nulla ce ne sia rimasto (alludiamo a vere e proprie *Vorarbeiten*). Lo scarso volume delle Rifl. provenienti dalla fase '69-'70, rispetto a quello della fase del '69, fa anzi pensare che alla fine del '69 o all'inizio del '70 K. avesse cominciato ad elaborare in proprio, in una sede speciale andata perduta, in vista della *Dissertatio*, quei concetti che prima era andato notando in margine o sui *Durchschussblätter* del manuale del Baumgarten, e che su quest'ultimo non si trovino in tale periodo che dei riflessi di una evoluzione che aveva altrove la sua principale espressione scritta. Il che però non farebbe che aumentare il valore della fase precedente, quella del '69 vero e proprio, che al confronto parrebbe invece, nel suo periodo, la sede genuina della evoluzione del pensiero kantiano. Notiamo che molto più larga, come abbiamo visto, è la messe dalle Rifl. antropologiche, e, specialmente, estetiche databili tra la fase '69-'70, quella '70-'71 e quella del '71 (Adickes: fasi λ, μ, ν). Infatti esse esorbitavano dall'argomento vero e proprio della *Dissertatio*, benchè costituissero un importante centro

evolutivo, quindi evidentemente non sono state svolte da K. in sede di *Vorarbeiten* o di ulteriori sviluppi della *Dissertatio*, ma sono state notate nella sede usuale, cioè in massima parte in margine al manuale di BAUMGARTEN.

3) Dalla assunzione finalmente che la n o s t r a utilizzazione del materiale a disposizione sia e s a u r i e n t e. Vogliamo lasciare la decisione di quest'ultimo punto ai nostri critici. Ci limitiamo a notare che abbiamo, naturalmente, notato tutti gli elementi e le connessioni di cui i precedenti studi su K. precritico, e le nostre ricerche principalmente vertenti sulla sua estetica, ci hanno mostrato l'importanza a questo punto. Ma teniamo a far notare che pensiamo che ci sia ancora molto lavoro da fare per chiarire gli scritti di K. anteriori al '70. Una più esatta ricerca delle fonti e una più completa ricostruzione dell'ambiente possono produrre delle considerevoli sorprese, anche maggiori di quelle risultate dalle indagini ristrette ai problemi connessi all'estetica, che pure hanno servito a modificare alquanto alcuni accenti generali, e a scoprire l'importanza di diversi fattori di indubbio peso, altrimenti negletti. Così non ci stupiremmo che un approfondimento di problemi quali quelli dell' e s i s t e n z a, della s o s t a n z a, del n u m e r o, della p o s s i b i l i t à ecc. valessero a scoprire connessioni finora ignote, e a mettere in luce elementi che a noi sono passati inosservati. A questo proposito non potremo che rallegrarci per ogni modificazione apportata ai nostri risultati, che non aspirano, specialmente a proposito della gnoseologia, ad essere definitivi.

Tanto abbiamo tenuto a precisare, particolarmente ora che ci accingiamo a tentare la interpretazione di uno dei punti più centrali, più delicati e più discussi della evoluzione del pensiero di K. Naturalmente riteniamo che il contributo di questo nostro lavoro alla storia delle idee specificamente e s t e t i c h e di K. sia meno soggetto a dubbii, che non queste considerazioni di carattere più generale, e che includono direttamente gnoseologia, metafisica ecc. Infatti le nostre ricerche, per ciò che riguarda il campo speciale dell'estetica, sono state certo molto più ampie ed esaurienti di quelle che i limiti del nostro lavoro ci abbiano permesso di condurre sugli a l t r i m o t i v i del pensiero kantiano.

§ 156. Cerchiamo anzitutto di renderci conto, nei grandi tratti, dello stadio finale del processo avvenuto nel '69. Ci riferiamo qui, senza richiami più precisi, al materiale esposto nei §§ 149-52.

I vecchi *conceptus intellectus puri*, di origine razionale ma percepibili solo *in concreto*, sono stati divisi in due sezioni. Da un lato sono stati isolati il tempo e lo spazio, dall'altro i rimanenti concetti irresolubili. I primi due sono stati crusianamente assegnati alla r e a l t à, e per essa alla

intuizione (la vecchia facoltà inferiore), gli altri alla ragione. Un'altra novità è che essi sono tutti denominati forme della conoscenza. Un tempo solo la conoscenza razionale aveva una forma, quella puramente logica della subordinazione delle *notae*. Ora a tale forma logica si aggiungono delle forme che vogliamo chiamare metafisiche in sede di ragione, e, del tutto *ex novo*, una forma della sensibilità (spazio e tempo). Quest'ultima ha il compito di fornire un certo tipo di ordinamento alla pura materia della *Empfindung*, producendo la *Erscheinung* ovvero gli *anschauende Begriffe*, una conoscenza intuitiva non tradizionale. Le forme, logiche e metafisiche, della ragione, applicate alla *Erscheinung*, la ordinano secondo i loro modelli, cioè costruiscono *empirische Vernunftbegriffe*, che, da un lato, rappresentano una pura astrazione del più dal meno generale, secondo la struttura dei generi e delle specie propria della logica formale (forma logica); dall'altro, forniscono un'ossatura alle semplici generalizzazioni astrattive dal dato intuitivo, introducendo tra gli oggetti dell'intuizione una serie di relazioni (ricalcate sui *Vernunftbegriffe* o forme metafisiche) che, come minimo, trasvalutano il senso dei rapporti dati nella intuizione: quali p. es. il rapporto di causalità, che trasforma una semplice contiguità in una forma di dipendenza.

D'altro canto, sia i *Vernunftbegriffe* veri e propri, sia spazio e tempo, spesso detti *Verstandesbegriffe*, possono essere considerati come puri, cioè indipendentemente dalla materia che essi possono ordinare (1), e in tal caso danno adito alla matematica pura, alla filosofia pura oggettiva, analitica, e alla metafisica. Effettivamente la conoscenza non rispecchia mai le cose quali esse sono, ma rappresenta il nostro proprio stato rispetto ad esse. Tuttavia una buona parte della conoscenza può, relativamente, dirsi obbiettiva; anzitutto la conoscenza intuitiva, e oltracciò le conoscenze razionali empiriche astratte da essa mediante le forme della ragione (scienze naturali par-

(1) Spazio, tempo e numero sono in verità (data la loro natura quantitativa, evidentemente) concetti sintetici; ma i giudizi che reggono le scienze matematiche sono analitici (si tratta di una analisi delle proprietà di tali concetti sintetici. Cfr. n. 3950, XVII, pg. 362). Gli altri *Grundsätze* razionali sono però analitici, salvo quello di causalità, evidentemente per via del suo rapporto alla struttura spazio-temporale (cfr. N. 3923, XVII, pg. 348). Nel N. 3964 incontrammo in verità diversi assiomi sintetici della ragione, posti a fondamento della *Allgemeine Naturwissenschaft* (cfr. § 149). Tali *Erfahrungssätze* sono di per sè soggettivi (Nn. 3914, XVII, pg. 341, e 3931, XVII, pg. 353) o arbitrari, ma le conseguenze che se ne traggono sono puramente analitiche, onde le scienze che se ne deducono hanno valore oggettivo. Sembra invece che la metafisica proceda sinteticamente (N. 3931), quantunque i suoi principi siano analitici (V. anche N. 3974, XVII, pg. 371). Queste distinzioni, se fossero chiaramente rispettate dovunque, ci darebbero conto di un uso abbastanza preciso dei termini « analitico » e « sintetico ».

ticolari); le quali sembrano avere una validità generale, limitata al dominio dell'esperienza, certamente in quanto che sono verificabili *in concreto* ed effettivamente funzionali. E inoltre la matematica pura, e quella parte della filosofia pura che comprende logica e morale. Esse infatti, spiega K., si fondano su assunzioni arbitrarie, e ne deducono conseguenze in base al puro principio di identità.

[338] Wenn die Frage wäre, ob in empirischen Wissenschaften noch neue Erfindungen zu hoffen sind, so ist daran nicht zu zweifeln, weil mehr Erfahrungen mehr und neue Erkentnisse geben. Wenn die Frage ist, ob in der Wissenschaft der reinen Vernunft neue Erfindungen zu erwarten sind, so ist es klar, dass in der Mathematic, der Logic und reinen Moral viele möglich sind, weil nach der Regel der identitaet aus allgemeinen Begriffen noch allerhand willkührlich vorgegebenen combinationen folgen [werden (1)] geschlossen werden können. Aber mit der Metaphysik ist es gantz anders. Hier wird nicht gefragt, was in willkührlich angenommen Verhältnissen nach der Regel der identitaet von dem allegemeinen aufs besondere fliesse, sondern welche Verhältnisse wirklich zum ersten Grunde allgemeiner Regeln liegen... (N. 3948, '69, XVII, pgg. 360-61).

E il N. 3949 riprende: « Die logische Sätze sind Regeln, deren wir uns willkührlich als Mittel gebrauchen, um Erkenntnisse durch Vergleichung deutlich zu machen » ('69, XVII, pg. 361). La filosofia oggettiva «beruhet auf allgemeinen Urtheilen nach der Regel der identitaet und auf der unterordnung des besonderen unter das allgemeine. Also die allgemein gültige Regeln des Verstandes und Willens, folglich *Logica* et *Moralis pura* ». C'è inoltre una seconda parte della *obiective reine philosophie*, la quale « hat zum obiect das allgemeinste des äussern und inneren Sinnes und enthält also die reine Vernunftgründe, zu denen alle Naturwissenschaften des äusseren und inneren Sinnes konnen gebracht werden ». Questa è sintetica, mentre le due prime sono analitiche a priori.

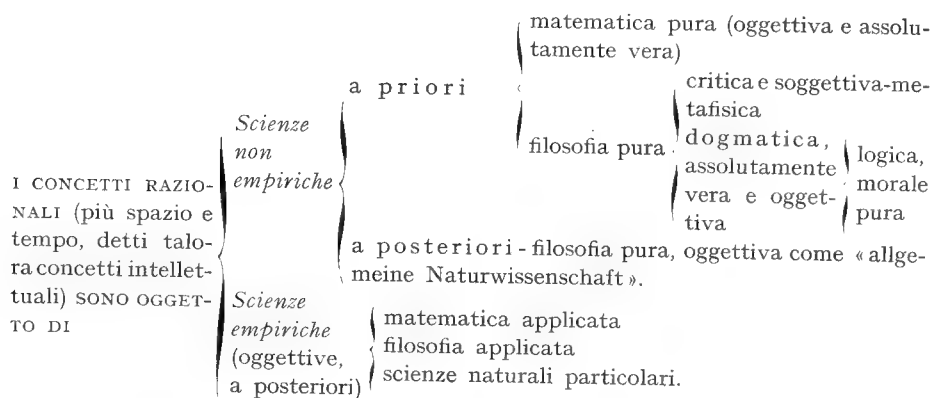
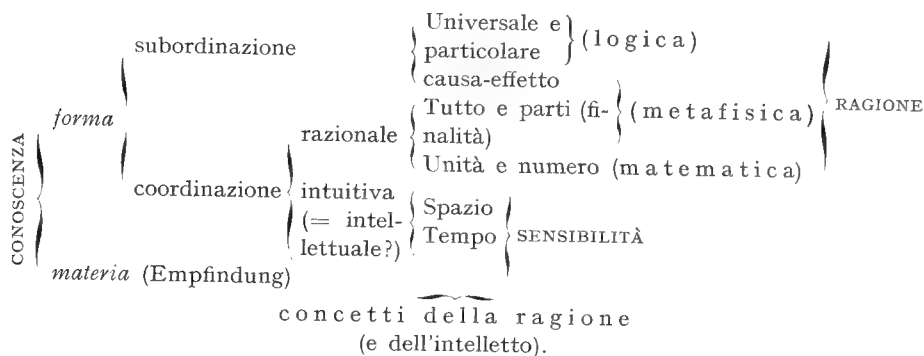
La metafisica, invece, è soggettiva (N. 3952, '69, XVI, pgg. 362-63). Notiamo di passaggio che non dobbiamo quindi stupirci se ad un certo punto trovammo la matematica dichiarata scienza *in abstracto* (cfr. cit. [199]; vedere anche il § 142). Che cosa sia poi la morale pura oggettiva e arbitraria, lo comprenderemo tornando sui §§ 108 sgg.

§ 157. Quindi, accanto alla matematica e alla logica, anche la *Allgemeine Naturwissenschaft* fornisce regole obbiettive e di valore universale, solo che intuitivamente e a posteriori, ma non empiricamente, come fa notare la Rifl. N. 3957 (cfr. § 151). Si tratta di una struttura simile a quella dello spazio nelle *Gegenden*, che era razionale ma percepi-

---

(1) Cancellato successivamente da K.

bile solo *in concreto*, o meglio ancora a quella dei *conceptus intellectus puri* della cit. [333]. Insomma, i vecchi concetti irresolubili, in quanto verificati *in concreto*, hanno una validità che però è ormai limitata al dominio dell'esperienza (che è qualcosa di diverso dalla realtà metafisica) che essi stessi ordinano, mentre, al di fuori di tale applicazione all'esperienza, cioè considerati come concetti razionali puri (quelle che abbiamo chiamato forme metafisiche) non esprimono alcuna realtà metafisica ma semplicemente le leggi della ragione umana. Onde la metafisica è puramente soggettiva, ed è semplicemente critica.

Riassumiamo nel seguente schema l'*edificio delle scienze*:

Il seguente schema riproduce invece la *struttura epistematica del conoscere*:

Notiamo qui come le diverse scienze, che abbiamo dato tra parentesi, si valgano certamente anche di altri concetti, oltre quelli più caratteristici accanto ai quali le abbiamo disposte. E che, naturalmente, varie combinazioni tra i concetti della ragione fondano diverse scienze che non

menzioniamo, mentre siamo del pari stati in grado di ordinare solo a l c u n i tra i concetti della ragione.

È senz'altro importante notare anche una suddivisione che non abbiamo ancora ricordato: quella di c o o r d i n a z i o n e e s u b o r d i n a z i o n e. Essa è nuova in K., e tale uso gnoseologico del termine coordinazione non esiste nell'ambiente (cfr. § 117). Si tratta quindi di un elemento originalmente elaborato da K., e che risponde perciò ad un problema che era centro di uno sviluppo originale. Di subordinazione aveva già parlato, come vedemmo, CRUSIUS a proposito sia dei generi e delle specie che del rapporto di causazione. La coordinazione giocava invece in lui e in altri un ruolo di importanza ontologica (cfr. §§ 162 e 167).

Rinunciamo a chiarire le oscillazioni (cfr. § 149. Vedere anche il N. 3928, XVI, pg. 350.) di due termini, a n a l i s i e s i n t e s i, destinati ad una grande fortuna presso K. Di origine diretta crusiana (cfr. § 115), già in altra sede li abbiamo trovati, in un periodo grosso modo rispondente a questo, piuttosto incerti nel loro uso (cfr. §§ 92 e 95-96). K. li impiegava già da tempo, e li aveva specialmente utilizzati nella *Deutlichkeit*.

L'incertezza del loro uso probabilmente dipende dal fatto che, ad esempio, i concetti della ragione possono sia essere considerati analitici (perchè si trovano belli e fatti nella ragione stessa), sia sintetici; (vuoi per la struttura quantitativa di alcuni di essi, cfr. N. 3950, XVII, pg. 362, vuoi in quanto, in metafisica, si possono dedurre sinteticamente e soggettivamente dei concetti più particolari dagli universali soggettivi). Così pure i concetti empirici possono essere considerati tanto analitici (perchè derivano da una astrazione generalizzante da materiale già dato) che sintentici (perchè non si trovano belli e fatti nella ragione, ma presuppongono strutturalmente l'aggiunta di materiale empirico). Non ci sembra comunque che, in questo stadio, questa coppia di termini abbia l'importanza che le sarà attribuita dopo, e che designi per ora solo un atteggiamento marginale piuttosto mutevole. Tale sarà la loro sorte anche nella *Dissertatio*, ove K., sensibile all'uso incerto fatto sino allora di tali termini, distingue i loro vari significati (*Diss.*, prima nota al § 1) in modo che può dar conto delle oscillazioni passate, e che corrisponde grosso modo alla spiegazione che ne abbiamo data qui.

§ 158. Ma è venuto il momento di cercar di individuare, almeno in parte, le cause del rivolgimento, i cui risultati abbiamo chiarito ulteriormente nei due §§ prec. (Ci riferiamo qui correntemente al materiale esaminato sia in essi, che nei §§ 149-52, a meno di diversa indicazione).

Se la soggettività della metafisica è il più appariscente risultato del processo, esso è evidentemente solo un punto d'arrivo: questa crisi di

scetticismo non si può spiegare da sola, e bisogna individuarne delle determinanti ben precise.

Abbiamo visto che gli altri elementi, sui quali K. insiste con speciale impegno, sono due: la questione della causalità e quella dello spazio e del tempo. Abbiamo visto inoltre (cfr. § 146) come causalità e spazio fossero problemi tradizionalmente connessi, sia nell'ambiente che presso K. stesso, attraverso la questione dell'*influxus physicus* e del *commercium substantiarum*. Connessione che abbiamo ritrovato esattamente nella fase '69-'70 (cfr. § 153); il che ci fa pensare che essa non fosse mai scomparsa. Probabilmente, come già supponemmo, la necessità di fondare la realtà del nesso causale è appunto uno dei fattori che hanno concentrato l'attenzione di K. sul problema dello spazio nel '68, portando allo scritto sulle *Gegenden*. Ora, nel '69, causalità e spazio subiscono in certo modo una sorte comune: da nessi reali essi divengono entrambi relazioni puramente soggettive.

È stato, come è noto, supposto (1) che sia intervenuto in questo periodo un ulteriore influsso di HUME, che abbia intaccato l'obbiettività del nesso causale. Se però l'impostazione humiana doveva certo essere costantemente presente a K., non si vede perchè proprio a questo punto essa avesse ad imporsi specialmente (2). Una seconda spiegazione presuppone un fatto che non abbiamo alcuna difficoltà ad accettare, che cioè intorno a questo tempo il problema dello spazio e quello delle antinomie (3) fossero strettamente connessi (è un po' troppo identificarli, però, come il DE VLEESCHAUWER, 1934, I, pgg. 148-49). Infatti abbiamo incontrato

---

(1) Invero a proposito del sorgere della *Dissertatio*, cioè di fatto cercando di spiegare il sorgere dell'impostazione del '69, studiando quella dell'anno dopo, che rappresenta invece, come vedremo, una fase di reflusso; comportandosi cioè come uno storico che pretenda di capire i motivi di una rivoluzione studiando invece la reazione che la segue; per i rinvii alle discussioni sull'argomento cfr. DE VLEESCHAUWER, 1934, I, pg. 147 sgg.

(2) Non intendiamo con ciò negare l'importanza del problema della causalità a questo punto, nè quella dell'influsso di HUME, cui K. attribuiva, come è noto, più tardi il merito di averlo svegliato dal « sonno dogmatico ». Affermiamo soltanto che HUME e il problema della causalità, da soli, non bastano a questo punto a spiegare il processo. Manca infatti ogni giustificazione plausibile dell'acutizzarsi di tale problema, di per sè, intorno al '69. Ma per accorgersi del peso che pure attribuiamo a questo elemento, basterà vedere il § 162.

Al denominatore comune della situazione determinante che ricostruiremo là, possono ridursi, attraverso la loro connessione al problema della causalità (a sua volta collegato al problema dello spazio), la questione delle antinomie, e in special modo quella dell'antinomia tra determinismo e libertà.

(3) Per le fonti della dottrina kantiana delle antinomie bisognerebbe meglio esaminare alcuni testi finora trascurati dagli storici: vedere PLOUCQUET (1748) e PREMONTVAL (1758), nonchè CRUSIUS (1745, §§ 135-153) e COLLIER (1713).

dei chiari segni di difficoltà antinomiche nella fase del '69, sia per lo spazio ed il tempo, che per il nesso causale (cfr. il § 150 in fondo). Se quindi aggiungiamo alla connessione tra spazio e antinomie quella che abbiamo messo in luce tra spazio e causalità, la cosa diviene ancora più chiara. E questa ipotesi è suffragata dalla famosa Rifl. N. 5037 (XVIII, pg. 69. A questo proposito cfr. anche CAMPO, 1953, pg. 449), scritta intorno al '76-'78, nella quale K. sembra appunto attribuire la rivoluzione del '69 alla questione delle antinomie; per quanto tali autointerpretazioni retrospettive a distanza di anni — e di anni densi di profondi rivolgimenti che avevano certo alterato molte prospettive — siano sempre soggette a molto giustificati dubbi, che nessuno degli interpreti (anche tra i più critici, quelli cioè che respingono altrimenti in massa tutto o quasi il materiale delle Rifl. come sospetto) pare abbia finora nutrito (1). Già un anno dopo, cioè nel '70, il problema delle antinomie occupava certo un posto molto più importante che nella fase presente, ed ha avuto non piccola parte, come vedremo (cfr. § 176), nel persuadere K. a non abbandonare la teoria della idealità dello spazio. Onde si comprendre l'importanza da K. attribuita in seguito a tale elemento. Non abbiamo comunque nessuna difficoltà ad ammettere che la questione delle antinomie, per quanto il materiale a disposizione proveniente dal '69 non ce la presenti affatto come centrale, abbia potuto avere la sua parte.

§ 159. A questo proposito si potrebbe aggiungere un altro elemento. Che cioè, insieme e a maggior ragione che non le antinomie dello spazio e della causalità, abbia influenzato K. l'antinomia tra determinismo causale e libertà (2), di cui si ha una traccia nella Rifl. 3929 (XVII, pg. 351):

---

(1) Eccellente esempio di tali autointerpretazioni retrospettive deformanti è quello messo in luce dal DE VLEESCHAUWER stesso, a proposito di un passo dei *Proleg.* (IV, 323) concernente il *Leitfaden* che ha condotto alla tavola delle categorie (cfr. DE VLEESCHAUWER, 1934, I, pg. 217). Prendendo le antinomie, e in special modo quella causale, come cardine del processo, si potrebbe forse arrivare a delle conclusioni simili alle nostre, secondo le connessioni messe in chiaro nel § 162. Ma la cosa presenta maggiori difficoltà. Infatti, quand'anche la necessità di risolvere le antinomie avesse spinto K. ad aderire alla scepsi humiana, e forse persino a formulare coordinativamente la struttura dello spazio e del tempo, questo lo avrebbe portato tutt'al più a rovesciare la posizione del '68, riadattando le vecchie teorie della soggettività dello spazio (oppure ne sarebbe stato impedito proprio dalla posizione del '68). Non si vede dunque perchè lo spazio avrebbe dovuto divenire forma della facoltà inferiore, a meno che non si interpreti lo scritto sulle *Gegenden* nel senso che abbiamo proposto, e che quindi non si riconosca che l'interesse centrale di K., in questi anni, è proprio il problema del concreto. Connesso per quanto si voglia con gli altri più tradizionali.

(2) K. se ne preoccupava, in sede di morale, già al tempo delle *Bemerkungen* (cfr. § 67).

« Wir erkenen die Möglichkeit freyer Handlungen nur empirisch; in rationalem Verstande wiederstreitet sie den Gesetzen, unsern Verstand zu brauchen... Daher nach den Gesetzen unseres Verstandes wir in allem, was Geschieht, einen Grund setzen... ». Del problema della libertà K. si occupava molto proprio in un periodo forse coincidente con quello che stiamo studiando, come vedemmo nei §§ 106 sgg. E le Rifl. Nn. 4226-27 (XVII, pgg. 465-66), che mostrano preoccupazioni simili, derivano forse dal nostro periodo. Comunque, si tratta, anche in questo caso, di un elemento che può avere contribuito al processo, ma la cui importanza decisiva è ben lungi dall'essere dimostrata.

È però anche utile domandarsi fino a che punto le precedenti ipotesi ci permetterebbero di comprendere il processo avvenuto. Esse spiegherebbero invero la crisi della realtà del tempo, dello spazio e del principio di causalità, e persino la soggettività della metafisica, ma non offrirebbero da soli alcuna giustificazione del fatto che tempo e spazio siano ora assegnati alla sensibilità, e come sue forme. Aggiungiamo che la preoccupazione delle antinomie esisteva in K. da un pezzo; ma che egli non aveva mai ritenuto necessario, per risolverle, di adottare la tesi, pure sfiorata già parecchi anni prima, della idealità dello spazio. La via più soddisfacente per rendere comprensibili gli eventi che abbiamo studiato è un'altra; ed è la sola che ci permetta di ricostruire l'unità del pensiero kantiano in questi anni, sia nel senso della continuità del problema, fino a pochi anni prima fondamentale, del metodo della metafisica come ricerca del concreto, sia in quello della unità di ispirazione delle idee gnoseologico-metafisiche e psicologico-estetiche (che a loro volta vanno a connettersi con quelle morali, e sopratutto, come vedemmo, mediante il concetto di buon senso), che rappresentano i centri di sviluppo principali del pensiero di K. intorno a questi anni. Tra gli interpreti, ci pare che il solo De Vleeschauwer abbia accennato di passaggio (1934, I, pgg. 150-51) ad un elemento della soluzione che proponiamo.

§ 160. Già a proposito dello scritto sulle *Gegenden* potemmo inferire (cfr. §§ 146 sgg.) che le ricerche concernenti il concetto di spazio fossero ispirate da un interesse volto a fornire una base teoretica alla peculiarità ed indipendenza della facoltà inferiore. Anche per la questione attuale diversi argomenti depongono in favore di questa tesi.

Per Crusius, la facoltà superiore non consisteva che nella astrazione generalizzata e subordinativa dai confusi concetti sensibili, pur necessari a concretare la conoscenza. E vedemmo come Lambert reclamasse, a quest'ultimo proposito, una distintezza nata sinteticamente, cioè appunto attraverso il concreto (cfr. §§ 80 sgg.). Ora K. riprende, in una Rifl. non posteriore al '69, proprio questo tema: « Nicht alle Deutlichkeit

entspringt analytisch... » (cfr. cit. [254]). E un'altra Rifl., certo di poco più tarda, oppone a quella intellettuale una *Deutlichkeit* che è « eine Form der Sinnlichkeit » (cfr. cit. [335]).

Anche Baumgarten (e su di lui K. doveva essere tornato, come abbiamo dimostrato sopra, proprio in quegli anni, cfr. §§ 140-41) riconosceva in pratica la funzione autonoma e la insostituibilità della facoltà inferiore. E il suo schema psicoempirico, condiviso da Lambert, doveva essere quello presente alla mente di K. Avemmo già più volte occasione di ricordare che la rappresentazione ha, per Baumgarten, una doppia dimensionalità: la distintezza, che analizzando le *notae notarum* la rende razionale, e la chiarezza, che aumentando il numero delle *notae* la arricchisce nella direzione sensibile. La prima è propria della facoltà superiore, la seconda della inferiore. La prima ha un ordinamento, che Crusius avrebbe chiamato subordinativo, per cui le *notae* meno universali sono riferite a quelle più universali — e questa è la struttura dell'intelletto baumgarteniano. La seconda può essere un *analogon rationis*, può cioè soddisfare il gusto, o essere retta da un misterioso analogo dell'ordinamento razionale, che sorregge quello che appare soltanto una casuale coacervazione di *notae*, non riferite ad alcun universale, e riunite da un puro legame di contiguità attraverso il riferimento ad un identico soggetto.

Le difficoltà che Baumgarten (tra gli altri) sollevava quanto alla possibilità di raggiungere sicuramente il singolo partendo dall'universale (e che K. verrà in questi anni a condividere in pieno, cfr. § 76 sgg.), dovevano indurre K. ad elaborare una funzione speciale, il buon senso, per operare la connessione pericolante. Facoltà extrarazionale, che riconosceva alla facoltà inferiore la sua indipendenza e l'insostituibilità della sua funzione conoscitiva. Cui K. teneva certamente, anche in quanto mezzo fondamentale per arricchire la metafisica di principi razionali inanalizzabili e non riducibili all'identità, ma percepibili solo *in concreto*: problema di derivazione crusiana che, come vedemmo, già da tempo costringeva la sua attenzione (cfr. §§ 134, 139, 146, 149). Ora, se K. aveva risposto così entusiasticamente, come dimostrammo nei §§ 140 sgg., all'appello al concreto lanciato da Crusius e ripreso da Baumgarten e da Lambert, come poteva, partendo da queste premesse, rispondere all'appello alla distintezza del concreto, lanciato del pari da Lambert e non estraneo alla mentalità crusiana? Si trattava di assegnare alla sensibilità un tipo di ordinamento ben definito e chiaramente distinto da quello della ragione; un tipo di ordinamento psicoempiricamente individuato e chiaramente controllabile, capace di essere imposto e migliorato nella molteplicità sensibile. La dimensione baumgarteniana della sensibilità, cioè la chiarezza,

consisteva in un puro fattore quantitativo (1), il numero maggiore o minore delle *notae* del concetto. Se queste *notae* però dovevano aggiungere alla loro consistenza numerica un ordine interno, bisognava fornire la sensibilità di un'altra dimensione, la (maggiore o minore) distintezza. Quindi quella distinzione introdotta da LAMBERT tra materia e forma della conoscenza (cfr. § 115), e che non faceva che sottolineare la distinzione tra sensibilità e ragione (come quella tra dimensione della molteplicità e dimensione dell'ordinamento), diventava il mezzo migliore per esprimere un rapporto tra la molteplicità e un ordinamento, diverso da quello tra la sensibilità e la ragione, ed interno alla sensibilità stessa. È chiaro, così, come si venga ad una distinzione tra materia e forma della sensibilità, la quale sensibilità come unità di materia e forma sensibile è, nell'ambito della facoltà superiore, a sua volta materia alla forma razionale. (Il che non implica naturalmente, ma neppure esclude, che la forma della sensibilità, disgiunta della sua materia, possa essere considerata materia della ragione: si tratta, come vedremo, di concetti puri simili a quelli razionali, come lo spazio, del quale si può pensare che, in geometria pura ed in meccanica razionale, esso venga considerato materia della ragione benchè sprovvisto di molteplicità sensibile empirica).

§ 161. Si tratta ora di stabilire quale possa essere questa forma della sensibilità.

Sappiamo che la struttura dell'ordinamento razionale, sia per BAUMGARTEN, che per CRUSIUS e LAMBERT, si identificava essenzialmente all'ordinamento logico dell'universo, cioè alla gerarchia delle specie e dei generi, che corrispondeva, in psicologia empirica, alla analisi delle *notae* nelle *notae notarum*. Tale gerarchia era stata da CRUSIUS correntemente definita come subordinazione, e un simile ordine era, come base del meccanismo del giudizio e del sillogismo, il presupposto di qualsiasi operazione razionale. Sappiamo che, per BAUMGARTEN, un simile edificio puramente logico-formale bastava a ordinare tutti i caratteri metafisici dell'universo. Mentre sia CRUSIUS che LAMBERT affermavano decisamente la necessità di una serie di principi razionali primi, non riportabili gli uni agli altri (LAMBERT ne parla ampiamente nel *Novum Organum, Alethiologie*, I Sez., § 1), che esprimessero altrettante dimensioni della realtà metafisica, non riducibili al semplice ordine dei predicati logici. Il più importante è naturalmente il principio di causalità, che CRUSIUS riduce ad un tipo di subordinazione reale distinto dalla subordina-

(1) Non però la quantità elevata a tipo di ordinamento, a forma pura, come per K. nel '70 (cfr. § 177).

zione logica (cfr. § 117). E tra tali predicati figurano anche spazio e tempo. Queste diverse dimensioni di ordinamento razionale, essendo incongruenti tra loro, analizzano il *totum* da punti di vista diversi, onde, per usare il vocabolario di CRUSIUS, sono tra loro c o o r d i n a t e (cfr. cit. [310]). Se CRUSIUS introduce così un tipo di coordinazione ad alto livello nell'ambito della ragione, resta il fatto che la caratteristica più peculiare della ragione, in quell'ambiente, è la struttura s u b o r d i n a t i v a.

È quindi più che mai comprensibile che, dovendo elaborare un tipo di o r d i n e diverso da quello razionale, riducibile a regole e distintamente rappresentabile, ma tale da escludere la possibilità del processo sillogistico (logico, i sillogismi estetici alla MEIER erano naturalmente altra cosa), K. si rivolgesse ad una struttura di tipo c o o r d i n a t i v o. È più che mai probabile che, indipendentemente dal problema vero e proprio della distintezza del concreto, un esame della struttura dei principi razionali avesse condotto K. a riconoscerne alcuni come coordinativi; infatti incontriamo i concetti di unità e numero (matematica) e di parti e tutto (probabilmente riferito al problema della finalità, cfr. § 97) che, benchè razionali, rappresentano un tipo di coordinazione. Ci si domanda come essi possano, a tale condizione che sembra escluderli dalla applicabilità della forma sillogistica, essere mantenuti nell'ambito della ragione. Ma il fatto che proprio questi due gruppi di problemi, della matematica e della finalità, dovessero passare in seguito attraverso così varie vicende, sta a dimostrare che K. non doveva essere molto in chiaro su questo punto. Può darsi che ulteriori indagini sulla matematica presso K. arrechino qualche altro lume in materia; quanto al concetto di finalità temiamo che ci sia, data la quasi inesistenza di materiale in proposito, poco da aggiungere (1).

§ 162. Non può stupire che, nell'ambito di una simile indagine, i concetti di s p a z i o e di t e m p o risultassero coordinativamente ordinati.

Sarebbe interessante poter stabilire quali siano stati, fra i tre elementi 1) distintezza sensibile, 2) coordinazione, 3) spazio e tempo, i primi due ad essere congiunti e ad assorbire quindi il rimanente, a meno che il loro ravvicinamento non sia stato simultaneo; ma non è questo un punto che compromette la comprensione generale dei fatti che siamo studiando. Fosse o non fosse stato lo scritto sulle *Gegenden* un tentativo volto a rintracciare nello spazio la peculiarità della facoltà inferiore, sta di fatto che lo spazio ne era uscito, come abbiamo visto (cfr. § 148), quale « ein Grundbegriff der alle... [äussere Empfindung] zuerst möglich macht ». Infatti un filosofo di quei tempi non poteva immaginare alcuna sensazione o evento

(1) La spiegazione, per quanto riguarda il problema della finalità, è rintracciabile nel materiale derivante dal '71-'80, e ci proponiamo di darla in altra sede.

reale esterno che non avvenisse nello spazio, reale o ideale che esso fosse considerato, e nel tempo; e caratteristica prima del concreto, dell'esempio, del fatto singolo, era, come vedemmo presso CRUSIUS, di avere uno *hic* e un *nunc* (cfr. § 147). L'unico legame, oltre la attribuzione logica ad un identico soggetto, che connettesse tra loro le *notae* di un concetto individuale solamente chiaro, fornendo anzi una base intuitiva da presupporsi a quella attribuzione logica stessa, era la loro contiguità spaziotemporale o almeno temporale. Tutto, quindi, cospira a rendere comprensibile come siano stati proprio lo spazio e il tempo a venire scelti come dimensioni della distintezza della sensibilità. E che cosa voglia dire maggiore o minore distintezza di una rappresentazione nello spazio e nel tempo, lo vedremo più oltre, tornando sulle Rifl. estetiche di questo periodo (cfr. §§ 180 sgg.).

Queste connessioni acquistano un grado più che soddisfacente di plausibilità, se poniamo mente ad alcune idee correnti nell'ambiente. LEIBNIZ aveva scritto al DES BOSSES: il tempo e lo spazio « sunt ordines, non res » (*Phil. Schr.*, 1875, II, pg. 215).

Per WOLFF:

[339] Wenn vielerley zusammen als eines betrachtet wird, und findet sich darinnen, wie es neben und auf einander erfolget, etwas ähnliches; so entsteht daraus eine Ordnung, dass demnach die *Ordnung* nichts anders ist, als die Aehnlichkeit des mannigfaltigen in dessen folge auf und nach einander (*Von Gott*, § 132).

Ora, i due tipi di quest'ordine sono lo spazio e il tempo (ibid., § 134, e §§ 46 e 94). Da tali *Aehnlichkeiten* però WOLFF deduceva *Regeln* o leggi naturali. Vedemmo (§ 149) che anche per CRUSIUS lo spazio era una *Ordnung*, consistente in un *neben einander*. Può, a questo punto, avere contribuito la scepsi di HUME contro la causalità: egli, nello « Human Understanding », presenta proprio il nesso causale come una dipendenza soggettivamente costruita tra elementi puramente contigui nel tempo e nello spazio (1). Nella mente

(1) Infatti, per HUME, non riusciamo a scoprire una connessione reale tra causa e effetto: « We only find that the one does actually, in fact, follow the other » (ed. GREEN & GROSE, II, pg. 52). « We only learn by experience the frequent *CONJUNCTION* of objects, without benig ever able to comprehend any thing like the *CONNEXION* between them » (ibid., pg. 58). Si ponga anche mente alla struttura coordinativa della soluzione data da WOLFF al problema della causalità, mediante l'armonia prestabilita (cfr. cit. [340]). L'esempio di WOLFF ci induce a pensare che il dare una struttura coordinativa alla base spazio-temporale della causalità non fosse sufficiente a imporne la soggettività, perchè, nel caso di WOLFF, tale coordinazione è una realtà metafisica, che sottostà alle rappresentazioni umane dello spazio-tempo e del nesso causale. Anche invocando la necessità di risolvere le antinomie, non si giunge con ciò a spiegare la via presa da K. Infatti: 1) le teorie di HUME sulla causalità, e di WOLFF sul *commercium*, potevano forse indurre a formulare coordinativamente

di K., questo doveva acquistare un senso particolare contro la nozione crusiana della causalità come subordinazione reale (cfr. § 127). Può essere stato questo, insieme agli altri, l'elemento decisivo che ha spinto K. a formulare quell'ordine spazio-temporale (che costituisse la peculiarità del sensibile) come struttura coordinativa, di contro alla subordinazione razionale; il che sarà più che accettabile ricordando la connessione presente nell'ambiente, e di cui già parlammo, tra causalità e spazio (teoria dell'*influxus physicus*). Difatti, nel '69, anche il principio di causalità subisce una crisi (1).

Spazio e tempo si adattavano così a risolvere, con la loro struttura coordinativa, il problema dell'ordinamento della distintezza sensibile, di cui erano tradizionalmente le condizioni (cfr. § 147).

Ora, attribuire la struttura che abbiamo visto ai concetti di tempo e di spazio equivale a negarne la realtà (2). Questo risulta chiaro, se si pone mente al fatto

---

la struttura spazio-temporale, sottostante al rapporto causale; 2) la scepsi humiana e la questione delle antinomie potevano indurre a ritenere soggettiva tale struttura. Ma il fatto che spazio e tempo fossero forme della sensibilità non ne risultava, anche tenendo conto delle connessioni da noi messe in luce nel § 147 tra spazio, tempo, struttura coordinativa, e realtà o esistenza sensibile. A meno che quest'ultimo punto non venisse inquadrato nella quinta prospettica del problema della distintezza in concreto o della forma della sensibilità. Quest'ultimo problema resta quindi un anello indispensabile del processo, anche tenendo conto delle nuove connessioni da noi messe in luce nell'ambiente (§§ 117, 147 e 167), le quali meglio chiariscono il rapporto tra il problema della causalità e dello spazio-tempo, e la soluzione raggiunta da K. nel '69. Il che vale insieme a confermare e sviluppare le tesi classiche sulla rivoluzione del '69, e a limitarne il valore esplicativo, integrandole in un più vasto insieme di motivi.

Resta il fatto che, in base al materiale da noi trovato nel *Nachlass*, le tesi classiche restano molto più indebolite, di quanto non potrebbe risultare ragionandovi sopra in astratto. In effetti sembra che K. concentrasse il suo interesse intorno al '69 — teniamo a ripeterlo — principalmente sul problema della distintezza del concreto, e che quello delle antinomie restasse addirittura sullo sfondo. Da ciò l'indirizzo generale della nostra esegesi, ove la soggettività del nesso causale sembra piuttosto conseguenza che motivo della soggettività delle forme pure.

(1) Notiamo di passaggio che un altro tra i concetti puri che avrebbe potuto essere assimilato alla sensibilità era quello del rapporto tra tutto e parti. Vedemmo infatti (cfr. § 97) come già ora una connessione di questo genere sembri in qualche modo presente: degli elementi finalisti e delle analogie con la finalità penetrano nell'ambito delle idee estetiche. E un tale connubio era destinato a portare, venti anni dopo, dei frutti molto più illustri. Comunque le vaste implicazioni metafisiche e trascendenti del concetto di finalità gli preservano, evidentemente, il suo posto nella facoltà superiore.

(2) Non si confonda l'uso del termine reale come traduzione di *wirklich* (= in concreto, esistente) e come traduzione di *real* (*realis*, ente metafisicamente sussistente in sè e per sè, come lo spazio delle *Gegenden* e l'« uso reale » della

che la facoltà inferiore baumgarteniana afferma la sua indipendenza di fronte alla superiore, a causa della pratica impossibilità dell'intelletto umano di connettere in tutti i casi universale e singolo per via razionale; l'intuizione intellettuale è una caratteristica universale solo per un intelletto di tipo divino. Appunto perchè l'intelletto umano è, almeno di fatto, nella impossibilità di estendere universalmente l'ordinamento razionale delle sue rappresentazioni (ordinamento che è anche l'unico che coincida con l'ordine reale degli enti metafisici), esso deve servirsi di un *analogon rationis*, cioè di una serie di rappresentazioni non razionali, essenziali alla conoscenza, ma solo a n a l o g h e e non i d e n t i c h e, nella loro condizione ottimale, alla realtà metafisica. Queste conclusioni K. le ha tirate, e non più tardi del '69 (cfr. §§ 92 e 93).

È perciò evidente che lo spazio e il tempo, in quanto ordinamento arazionale di una materia che viene disposta coordinativamente, unicamente perchè l'uomo è incapace di coglierne la trascendente struttura metafisica subordinante, non esprimono l'ordine reale delle cose. La soluzione per cui essi vengono considerati quali forme della sensibilità, precedenti alle sensazioni e attivamente applicate dal soggetto ad esse, risolve quelle difficoltà per cui appunto l'anno prima la loro idealità veniva negata. Del resto anche ora essi sono ideali, ma non perciò essi sono un fenomeno riducibile alle altre caratteristiche delle sostanze (cfr. §§ 144 sgg.). È interessante notare come proprio l'esempio delle due mani, impiegato nelle *Gegenden* a dimostrare la realtà dello spazio (II, 382), venga due anni dopo usato a dimostrare che lo spazio è un'intuizione pura (*Dissertatio*, II, 403). Il fatto che lo spazio venga definito talora concetto i n t e l l e t t u a l e sta a ricordarne l'antico posto tra i concetti razionali, a memoria del quale ora K. introduce una distinzione tra intelletto e ragione.

§ 163. Se ora ci richiamiamo alla memoria la connessione tra il concetto di spazio e quello di causalità (cfr. § 158), non può stupirci il fatto che una crisi della realtà del primo abbia coinvolto il secondo. Ricordiamo come già da un pezzo (cioè almeno dai *Träume*) il nesso causale fosse, per K., un elemento esperibile unicamente *in concreto* e non deducibile a priori. Ora, da un lato, la contiguità spaziale e temporale, che anche per Hume era la caratteristica fondamentale da cui veniva dedotto il nesso causale nei singoli casi, diviene un elemento soggettivo, dall'altro, la non realtà dello spazio e del tempo pone in dubbio la stessa possibilità metafisica dell'*influxus physicus* o del rapporto di causazione.

Dissertatio). Qui si usa nel secondo senso; ma, precedentemente al '69, ciò che per K. era *in concreto* era, se irriducibile ad altro, anche reale.

Questo, unito ai vantaggi nei confronti della soluzione delle antinomie — che certo aveva giocato la sua parte nello spingere K. ad accettare la stessa idealità dello spazio e del tempo — deve essere stato il motivo per cui K. veniva ora, in certo modo, ad allinearsi alla posizione di HUME. E a mettere, insieme a lui, in crisi la validità di tutta la metafisica.

È notevole come la tendenza verso il concreto, originata appunto dall'intenzione di mantenere la metafisica aderente alla realtà, sia sboccata per K. nella scoperta che il concreto non è affatto la realtà — lasciando perciò la metafisica priva del suo unico appoggio.

La contiguità spazio-temporale, che un tempo valeva come prova *in concreto* della esistenza del metafisicamente certo nesso causale (che naturalmente non ne era tratto per induzione, ma, possiamo pensare, ne era dedotto con una mentalità dimostrativa simile a quella con cui K. provava la realtà del concetto di spazio nelle *Gegenden*, cfr. § 148) era oramai solo *Erscheinung*, e non comprovava più nulla in assoluto. Il nesso causale, di natura subordinativa, non poteva risultare da un rapporto chiaritosi come puramente coordinativo, quale quello spazio-temporale. Nè poteva più pretendere, inafferrabile ormai nell'esperienza, ad una realtà metafisica che trascendesse le sue accezioni sensibili. Era ormai un principio puramente soggettivo, dipendente dalla natura della ragione umana, per cui un rapporto di contiguità coordinata persistente veniva interpretato come un rapporto di condizionamento o di subordinazione, il cui uso poteva essere valido come mezzo di costruzione sia della *Allgemeine Naturwissenschaft*, sia delle particolari scienze naturali; e cioè fin dove non si tentasse di applicarlo oltre i limiti dell'edificio delle regole derivanti dai concetti puri, e valide nel dominio organizzato da essi, nonchè della esperienza volta a rivelare a posteriori, ma non empiricamente, il comportamento in generale di tali principi non empirici come applicati a tale dominio, e a stabilire empiricamente le condizioni particolari di tale applicazione.

Lo stesso avviene, come abbiamo visto, di tutti i concetti razionali. Ci basta tornare sulla cit. [333] per renderci conto di come la crisi della realtà del concreto abbia dovuto coinvolgere tutti quei concetti primi irriducibili gli uni agli altri, che proprio nel concreto avevano la loro manifestazione e trovavano la loro dimostrazione intuitiva. Il loro uso ora è obbiettivo finchè è ristretto al mondo, concreto ma non reale, che essi stessi organizzano; ma, allorchè vengano studiati in quanto puri, non descrivono che la natura della ragione umana, non concernono l'oggetto empirico, tanto meno concernono la realtà, e sono semplicemente soggettivi, incapaci come sono di uno sviluppo puramente deduttivo indipendente dalla loro applicazione in concreto, eccezion fatta per quelli matematici. La crisi scettica ha raggiunto il suo *climax*, e siamo adesso in

grado di comprenderne appieno le impostazioni conclusive esposte nei §§ 156-57. Dalle quali sembra risultare che l'unica struttura razionale incondizionatamente valida restasse il principio d'identità, perchè su di esso si fonda la validità dell'ordine dei « concetti arbitrarii » della logica formale, della matematica e della morale, che sono evidentemente obbiettive per tale loro validità interna, per quanto d'altro lato discendenti da assunzioni metafisicamente gratuite.

§ 164. Abbiamo assistito ad un rivolgimento tanto improvviso, quanto violento e profondo. Nel corso di pochi mesi K. ha percorso più strada che in tutti gli anni precedenti. Dopo molti prudenti tentativi nelle più diverse direzioni, molte generiche dichiarazioni programmatiche non seguite da alcuna attuazione consistente, molte scorribande più o meno fruttuose in *Grenzgebiete* che destavano la sua curiosità, K. ha scoperto qualche cosa che gli ha aperto una via del tutto originale, cioè il fatto che la sensibilità ha una forma, e che questa forma è soggettiva. K. tira, con rapidità e spregiudicatezza stupefacenti, le più ardite conclusioni da questo principio; e riassesta in un batter d'occhio tutto il precedente edificio delle sue dottrine su pianta completamente nuova. Per la prima volta — ed egli deve essersene reso ben conto — K. ha raggiunto un punto di vista generale veramente personale e che va molto al di là dei suggerimenti, pur indispensabili per intenderlo, fornitigli dall'ambiente; e si affretta a trarne tutto il partito possibile. Comunque, d'ora innanzi egli lavorerà, per così dire, in proprio, e dipenderà molto meno che per lo passato dall'influsso di predecessori e contemporanei.

L'entusiasmo della novità e della scoperta lo ha portato molto lontano: fino a negare la possibilità di una d o t t r i n a metafisica oggettiva, e ad ammettere solo una metafisica come c r i t i c a della ragione umana, a scopo puramente limitativo. Simili posizioni dovevano avere delle ripercussioni immediate in dominii piuttosto delicati, quali la teologia e la psicologia razionale. Nientemeno che la dimostrazione dell'esistenza di Dio era messa in pericolo.

Come K. avesse reagito nel '69 a queste prospettive ci è impossibile precisarlo, perchè nessuna delle Rifl. che toccano tali argomenti è sicuramente databile in quell'anno; ma non si direbbe che egli avesse trovato alcuna soluzione soddisfacente, almeno a giudicare degli eventi immediatamente successivi. Infatti, alla fine del '69 o all'inizio del '70 (cfr. § 153) K. ha già abbandonato la primitiva posizione di punta, ed è venuto a più miti consigli: la metafisica è reale, la ragione si riferisce agli oggetti stessi; la causalità è un nesso reale, e, se il mondo sensibile è ordinato secondo principii soggettivi, lo spazio però, così importante per giustificare l'influsso fisico e la causalità, è l'espressione sensibile di una connes-

sione reale tra le sostanze, che rende possibile il *commercium*. Lo spazio è l'aspetto fenomenico della causalità divina. E sembra appunto che il concetto di Dio e la sua funzione di creatore e di causa prima sia, a meno a giudicare dal materiale in nostro possesso, la preoccupazione fondamentale che spinge K. a ripiegare su posizioni più conservatrici. Le quali erano tanto più opportune, in quanto K. si disponeva a redigere un'opera che, per la sua stessa destinazione di *Inauguraldissertation*, non poteva destare scandali e venire in odore di eresia.

È appunto alla *Dissertatio* che rivolgiamo adesso il nostro interesse, per trarne ciò che può essere utile alle nostre ricerche. Ci lusinghiamo che i punti di vista che abbiamo chiarito nel corso di questo lavoro ci permettano di porre in una luce nuova almeno alcuni particolari della *Dissertatio*; sia chiaro che non aspiriamo ad una interpretazione esauriente di questa così complicata ed importante operetta, che, per essere tentata, avrebbe bisogno di una cornice molto più ampia che non sia quella del presente lavoro. Ma forse il nostro contributo non sarà inutile ad avviare anche ad una miglior comprensione generale di tale scritto.

IV. – LA DISSERTAZIONE DEL 1770

§ 165. Come abbiamo detto, non intendiamo offrire qui che alcune osservazioni generali e diverse annotazioni particolari sul testo della *Dissertatio*; che perciò presupponiamo noto al lettore. Come pure, non stiamo a ripetere il chiarimento di concetti correnti nella *Dissertatio*, ma il cui significato reale e portato storico non si possono assolutamente valutare in base al testo di essa: quali *in concreto*, *notae*, *coordinatio*, ecc. Li abbiamo infatti già ampiamente illustrati nel corso di questo lavoro, e basta considerarli di contro a tale loro *background*, perchè essi già siano posti in una luce assai diversa da quella che possa risultare dalla semplice lettura delle opere a stampa di K. I temi fondamentali che vi rintracciamo sono quelli, tra loro profondamente connessi, intorno ai quali abbiamo visto K. affaccendarsi fin'ora (il che ci incoraggia a credere che i motivi, che il materiale in nostro possesso ci ha suggerito essere i fondamentali nella evoluzione precedente di K., rispondessero veramente a tale qualità), cioè: 1) il rapporto tra universale e individuale in metafisica; 2) la questione della distintezza della conoscenza sensibile; 3) il nesso di causalità. E chi non li pone nella giusta luce corre rischio di sottovalutare l'importanza di interi aspetti della *Dissertatio*, quale per esempio è l'intera I Sez., di cui i commentatori non si sono in generale curati di giustificare la presenza, a meno che non ne abbiano addirittura dimenticato l'esistenza. A questi problemi se ne aggiunge ora un altro: 4) quello delle

antinomie, che pare acquistare qui, per la prima volta, la grande importanza che gli spetterà in seguito.

La I Sez. non può essere compresa se non si tiene conto delle vicende del pensiero kantiano almeno dal '63 in giù. Abbiamo visto K. alla ricerca del m e t o d o della metafisica, e come questo metodo si trasformasse verso il '65 da un tipo di analisi astraente, opposta al ragionamento *in concreto*, in una ricerca dell'universale proprio attraverso il concreto, cioè in quanto dimostrato e verificato nel singolo. Questa esigenza derivava, come sappiamo, dalla necessità di trovare un passaggio attendibile dall'universale al singolo, perchè altrimenti l'universale minacciava di restare una fantasticheria astratta, o comunque di restare metafisicamente difettoso. È questo il momento di sottolineare il fatto che l'esigenza di concretezza non era, nell'ambiente che consideriamo, soltanto una questione g n o s e o l o g i c a di attendibilità del conoscere, come potrebbe apparire ad esempio dando una interpretazione esageratamente empirista dei *Träume*. Tale aspetto era senza dubbio importante e, tenendo conto della sensibilità del tempo all'influenza di LOCKE e HUME era, se si vuole, molto importante, ma, almeno in Germania, non era il solo. Nel meccanismo deduttivo della metafisica wolffiana un universale incapace di esprimere da se stesso il singolo sarebbe stato considerato m e t a f i s i c a m e n t e insufficiente; non dimentichiamo che la prima aperta istanza di individualità, di concretezza, la *omnimoda determinatio* baumgarteniana, ha luogo in sede di ontologia (cfr. cit. [217] e [218]). E lo stesso CRUSIUS, con tutta la sua sfiducia per il matematismo deduttivo dei wolffiani, e la sua esigenza di analisi *in concreto* per ricavarne gli universali irriducibili o addirittura non astraibili, non avrebbe preso per buoni degli universali incapaci di riesprimere dal loro seno, intuitivamente o simbolicamente, gli individui da cui fossero stati previamente astratti: è questa la *characteristische Deutlichkeit* che fonda la p e r f e z i o n e di un concetto e insieme la sua certezza (cfr. cit. [206-07-08]).

Abbiamo visto che, sotto l'occhio indagatore di K., il concreto della psicologia empirica si è trasformato in fenomeno. Non si tratta più del *genus cogitandi aestheticum* di un BAUMGARTEN, per cui alcuni, o, se si vuole, la maggior parte dei sensibili erano destinati a restar tali, cioè molti tra i singoli non ascendevano alla purezza razionale, ma dovevano accontentarsi di un analogo di essa, ove però la loro natura non escludeva strutturalmente in via teorica la loro razionalizzazione. Il nuovo singolo sensibile di K. non è una rappresentazione c o n f u s a della realtà, è qualcosa che può essere molto d i s t i n t o, ma che non rappresenta mai la r e a l t à. Questo aveva, come vedemmo, posto in crisi l'attendibilità g n o s e o l o g i c a della metafisica, che era stata dichiarata completamente soggettiva.

§ 166. La reazione, probabilmente causata da scrupoli teologici oltre che accademici (1), non era tardata. Ma la preoccupazione, che doveva evidentemente accompagnarsi ad un tentativo di ricostruzione metafisica nelle presenti condizioni del pensiero kantiano, era la astrattezza dei concetti puri della ragione. Essi venivano ora dichiarati bensì reali, ma minacciavano di restare immobili in un *empireo in cui venissero dommaticamente* enunciati come principii universali, ma dai quali non si potesse dedurre un mondo reale, dopo essere stati tratti dalla natura stessa dell'intelletto, ma in quanto applicato ad un mondo fenomenico. (Essi sono « e legibus menti insitis [attendendo ad eius actiones occasione experientiae] abstracti ». *Diss.*, § 8, II, 395).

Perchè una metafisica vera e propria fosse possibile, bisognava costruire una gerarchia di subordinati nella quale la macchina del sillogismo potesse funzionare; e perchè questa metafisica fosse adeguata bisognava che tale gerarchia abbracciasse, senza residuo, la sfera del reale permettendo agli universali di raggiungere la singolarità dell'ente. Altrimenti molte questioni essenziali — la natura della materia, la libertà umana — sarebbero rimaste senza risposta, prescindendo dal vizio di astrattezza di cui un sistema incompleto avrebbe macchiato l'universale. Proprio alla soluzione di questo urgente problema K. dedica la I Sez. della *Dissertatio*; la impostazione che egli le dà apparirà, date le premesse che abbiamo chiarito, se non forse l'unica possibile, almeno del tutto comprensibile. La metafisica non può fondarsi sulla concretezza tradizionale, che ormai è relegata nel dominio del fenomeno; essa deve procedere assolutamente *in abstracto* ed essere di per sè evidente. Non perciò essa ha, come abbiamo mostrato, meno bisogno del singolo come concetto ontologico, spoglio da ogni determinatezza sensibile, ma non per ciò meno atto a fornire alla metafisica il necessario complemento all'universale.

Si tratta quindi di costruire un singolo diverso da quello empirico, una individualità reale diversa da quella concreta. A distinguere questi due piani, in quanto affettino il rapporto tra singolo e universale, K. dedica il § 1 della *Dissertatio*, accoppiando a quello dell'individuale il parallelo problema, scottante per i rischi antinomici in cui incorre l'idea d'infinito, quello del tutto. Dato che appunto la distinzione tra i due piani, intellettivo (o reale) e sensibile, gli aveva aperto la strada verso la soluzione delle antinomie dell'infinito spaziale e temporale, sia come problema del continuo che come problema della totalità, egli approfitta della necessità che gli si presenta di distinguere

(1) La *Dissertatio* doveva servire a K. ad ottenere un titolo accademico. È poco probabile che, nel clima politico del tempo, tale titolo gli sarebbe stato concesso in base ad un'opera sospetta di eresia.

in questa sede sensibile e intellettivo a proposito del rapporto individuale-universale, per mostrare i vantaggi della sua teoria nei riguardi della soluzione delle antinomie, tema quest'ultimo che, a rigore, perterrebbe meglio alla V Sez.

Il binomio intellettivo semplice-composto gli offre un filo conduttore per iniziare la ricerca; binomio che mostra però presto la sua insufficienza, ampliandosi nel § 2 al trinomio materia, forma e universo. Se nel § 1 K. ha mostrato che le nozioni di semplice e di composto sono gnoseologicamente possibili, cioè pensabili e intellettivamente non contraddittorie, nel § 2 egli pretende dimostrare la realtà. I semplici metafisici sono chiamati sostanze, ed egli ne sostiene la molteplicità reale mediante una rapida confutazione dello spinozismo: questo è probabilmente quell'« argumentum ab intellectus rationibus depromptum » (II, 389), con cui egli confortava la sua anticipazione in proposito alla fine del § 1; dimostrazione di cui ora non ci interessa assodare la molto discutibile adeguatezza, dal momento che i reali motivi di tale assunzione, tra cui si può certo contare l'orrore morale dello spinozismo, sono ben più forti di tale piccola argomentazione d'occasione.

§ 167. K. ripiega qui largamente sulla falsariga della metafisica contemporanea (per tralasciare qualche ovvia analogia alle posizioni dei suoi scritti giovanili). WOLFF scrive:

[340] *Idea mundi, quae est in intellectu divino, refert singulas substantias simplices seu elementa rerum materialium singula, cum omni mutationum serie, quae in una quaque est, ita coordinata, quomodo mutationes unius pendent a mutationibus ceterarum.* Corpora enim, ex quibus mundus materialis constat, sunt substantiarum simplicium aggregata... Jam vero unumquodque elementum continet seriem mutationum, quae diversa est a serie alterius cuiuscumque, et ratio coëxistentiae eorundem, tum quatenus hoc potius modo, quam alio coëxistunt, in primis elementis continetur ac inde patet eorundem nexus, unde pendet nexus rerum materialium... (1736, I, § 200).

[341] *Mundum intelligibilem* [distinto dal *Mundus sensibilis,* cioè « qualis nobis apparet »] dico idem hoc universum sub ea forma spectatum, qua distincta vi intellectus deprehenditur, aut, si mavis, mundus intelligibilis est mundus, qualis revera est (ibid., § 202).

[342] *Mundus intelligibilis est aggregatum substantiarum simplicium* certo ordine coëxistentium *et certa lege mutuas ad se invicem relationes mutantium* (ibid., § 203).

BILFINGER precisa dal canto suo, che « *Simplicia* ut talia non sensu externo, sed ratione cognoscimus, aut interna animi conscientia consciam *per experientiam* soli compositi » (1740², § XCV). Ora, è proprio a tali semplici,

inesperibili e fissabili solo mediante la evidenza interiore dell'uso reale, che K. si rivolge dopo la crisi del concreto esistente. BILFINGER così definisce il c o m p o s t o :

[343] Ens, quod constat ex pluribus unitis, in quae est divisibile... Requiruntur igitur *plura* positiva seu realia, & eorundem unio, & inde resultans tertium aliquod. *Requiritur* autem unio eiusmodi, qua illa plura considerantur ut partes alicujus totius essentialis vel integralis. Neque sufficit *multitudo* simplicium *qualiscunque*, & qualiscunque relatione mediante ad unitatem qualemcumque per mentis abstractionem reducibilis. Neque enim v. gr. Multitudo Angelorum ad communem finem tendentium dicitur proprie loquendo aliquod compositum. Sed aggregatum rotarum, ponderum, elaterum in horologio; radicis, trunci & ramorum in arbore; membrorum in corpore organico, dicitur compositum (ibid., § XCVI).

CRUSIUS afferma:

[344] Der Begriff einer Welt überhaupt muss also dieser seyn: eine *Welt* heisst solche reale Verknüpfung endlicher Dinge, welche nicht selbst wiederum ein Theil von einer andern ist, zu welcher sie vermittelst einer realen Verknüpfung gehöre (1745, § 350).

[345] Da in einer Welt viele Dinge mit einander verknüpft sind, unter denen ein iedwedes vollständiges sein Ort einnehmen muss: So ist in iedweder Welt *ein wirklicher Raum*, welcher so viel kleineste Realtheile hat, als solche Substanzen neben einander seyn können, welche in der gesetzten Welt die kleinesten sind (ibid., § 356).

[346] Weil die Welt ein solches Systema von Dingen ist, dessen Theile auch ausserhalb der Gedanken eine reale Verknüpfung haben: So mussen die Dinge in der Welt in einander wirken können, so dass das eine als eine wirkende Ursache den Zustand des andern verändern kann (ibid., § 359).

Nei §§ segg. CRUSIUS tratta del problema della azione di una sostanza sull'altra, in rapporto all'armonia prestabilita. C'è appena bisogno di far notare che l'armamentario concettuale dei temi metafisici della *Dissertatio* è qui presente quasi al completo. Il Mondo (intelligibile), il Tutto, i semplici, il composto, l'aggregato; la coordinazione (WOLFF) o *nebeneinander* delle sostanze nello « spazio reale » (CRUSIUS). Presso WOLFF appare persino — di sfuggita — il termine di f o r m a . E il tutto è connesso strettamente al problema dei rapporti (influsso o armonia prestabilita?) delle sostanze tra loro, quanto ai loro varii s t a t i .

§ 168. Ci è ora facile comprendere il significato della f o r m a del mondo. Per giungervi, dobbiamo tornare al vecchio tema della struttura del nesso causale e del suo rapporto coi concetti di spazio e tempo. Abbiamo

visto K. fare, sulle tracce di Crusius e di Lambert, della causalità un principio conoscitivamente e ontologicamente indipendente dagli altri universali metafisici. Il concetto di spazio, su cui l'influsso fisico si basa, diviene, nel '68, irriducibile alle altre proprietà delle sostanze. Solo che, entrata nel '69 la realtà dello spazio e del tempo in crisi, scompare perciò la base oggettiva della realtà del nesso causale, il quale, divenuto puramente soggettivo, riceve intanto una struttura metafisica subordinativa, diversa da quella coordinativa della sua base fenomenica spaziotemporale. La soggettività del nesso causale subordinante veniva invero a sanare la antinomia del concetto di libertà, offrendo una via d'uscita dal determinismo; ma metteva in forse la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio, e di fornire le basi metafisiche alla così rivendicata libertà umana. La reazione, seguita a tale posizione di punta, abbozzava, nelle Rifl. che abbiamo visto (§ 153), una soluzione fondata sulla realtà del nesso causale subordinante di Dio di fronte al mondo, il cui corrispondente fenomenico è l'ordinamento coordinativo spazio-temporale. Questa soluzione viene sviluppata e perfezionata nella *Dissertatio*: sia nella I che nella IV Sez. Esaminiamo anzitutto la cosa come si presenta in quest'ultima. K. parte da due presupposizioni indipendenti: 1) l'esistenza di più sostanze; 2) che queste sostanze compongono un tutto (1). Il fatto che compongano un tutto sembra qui essere caratterizzato dalla presenza di un *commercium substantiarum*, ovvero *dependentia statuum reciproca* (§ 18; II, 408). Dalla semplice esistenza, non si potrebbe dedurre che un rapporto di dipendenza di ciascuna di esse dalla propria causa (nel caso che si dimostrassero contingenti), non un rapporto tra di loro (*commercium*, § 17). Ma il fatto che le sostanze formino un tutto impedisce di considerarle necessarie, altrimenti sarebbero autosufficienti, e non vi sarebbe quella possibilità di *commercium* che appunto fa di esse un tutto (§ 18). Quindi esse sono contingenti, onde devono dipendere da una causa necessaria, che come tale è al di fuori del mondo; il che è giustificato adducendo una discrepanza tra nesso causa-effetto e nesso parte-tutto, per cui la causa di un tutto non può insieme esserne parte, altrimenti ne dipenderebbe (§ 19). Questa causa necessaria è unica, altrimenti le sostanze dipendenti da cause diverse apparterrebbero a mondi diversi (il che contraddice all'unità della congiunzione tra le sostanze; §§ 20 e 21). Quindi, tra le sostanze sussiste un nesso, in quanto tutte dipendono dalla stessa causa. Se si potesse

(1) Veramente elementi simili si rintracciano di sfuggita anche nella fase del '69 (cfr. Nn. 4066 e 4086, XVII, risp. pg. 402 e 409-10). Ma si tratta di considerazioni soggettive (cfr. N. 4065, XVII, pg. 402). Anche nella fase '69-'70 si trovano come è naturale, echi delle dottrine metafisiche della *Dissertatio*: cfr. p. es. il N. 4201 (XVII, pgg. 454-55).

dimostrare che questo nesso è necessario e non solo contingente, si potrebbe affermare la realtà dell'armonia generalmente stabilita. Altrimenti si dovrebbe ripiegare si di un nesso prestabilista o occasionalista. Nel primo caso si avrebbe l'influsso fisico, nel secondo un *commercium* simpatetico; e il mondo sarebbe rispettivamente o reale o ideale (§ 22. Si noti che qui ideale è inteso in senso metafisico alla LEIBNIZ, e non ha nulla a che fare con l'idealità dello spazio e del tempo). Non si farebbe fatica a mostrare la debolezza di questa argomentazione: basti pensare alla *ratio peculiaris* che si chiede nel § 17 per il *commercium*, ove poi tale *ratio* è posta nella contingenza che a sua volta è affermata perchè altrimenti il *commercium* sarebbe impossibile (§ 18). Inoltre, che il mondo sia uno solo è dimostrato in base all'unità della causa prima, che a sua volta è affermata in base all'unità della connessione tra le sostanze o del mondo (§§ 20 e 21). Come poi da un nesso tra le sostanze si possa dedurre, se non la necessità, almeno la realtà contingente di una dipendenza reciproca di stati, è ancora più oscuro (§ 22). La differenza tra i due elementi si comprende tornando alla I Sez. (§ 2, II). In essa si enuncia infatti l'ordine delle sostanze del mondo, non in quanto nesso dei loro stati, ma delle loro essenze.

§ 169. La realtà di tale nesso pare dedursi di nuovo dalla realtà del tutto (che forse è fatta di nuovo dipendere dal fatto che esso è base necessaria della possibilità degl'influssi); il nesso stesso è detto forma essenziale del mondo, proclamata immutabile come è immutabile l'essenza di ogni sostanza di fronte agli stati (e di questo K. dà altre dubbie giustificazioni). Questa forma è poi proclamata coordinativa, a differenza del subordinativo rapporto di causazione (di questo K. non dà nessuna giustificazione; ma possiamo riferirlo alla dottrina della IV Sez., per cui le sostanze non hanno legami di dipendenza tra loro, ma dipendono solo da un unico ente oltremondano); e fonda la possibilità del commercio tra le sostanze (o meglio tra i loro stati). Questo complicato edificio concettuale non è stato certo elaborato in base alle zoppicanti prove colle quali K. pretende di sostenerlo, e che si baloccano con fluttuanti concetti metafisici, la cui presenza e il cui uso non sono stati giustificati da K.

Perchè K. abbia preso queste posizioni, diviene chiaro se si pensa ai vantaggi che questa macchinosa e abbastanza tradizionale soluzione gli offre; l'esistenza di Dio ne risulta chiaramente affermata, e salvo è il suo nesso causale rispetto al mondo. Nel mondo stesso intercorre tra le sostanze un nesso essenziale reale, ma non reciprocamente subordinante, ricalcato strutturalmente sulla pura compresenza coordinativa spaziotemporale (mediante la quale era stata già precedentemente attaccata

la realtà del determinismo causale), cospirante forse la suggestione del rapporto parti-tutto, già dichiarato nel '69 coordinativo anch'esso. Che sia stata, oltre la suggestione di WOLFF (cfr. cit. [340]), la struttura spazio-temporale a suggerire a K. quella della forma essenziale, risulta chiaro dal § 13, e sia dal punto di partenza (§ 16) che dal punto di arrivo (lo Scolio) della IV Sez., nel quale ultimo lo spazio è detto *omnipraesentia phaenomenon* (II, 410).

§ 170. Ci si può domandare perchè K, abbia, a base del commercio tra le sostanze retto dall'armonia stabilita, introdotto questa forma essenziale immutabile, priva sia di tradizione che di una funzione ben precisa. Questo è forse comprensibile se pensiamo al fatto che ora K. sta cercando di assicurarsi delle basi metafisiche solide, per sostenere quei concetti che gli si sono venuti trasformando in soggettivi e ideali. E i concetti di spazio e di tempo, di cui pure egli intende mantenere le idealità, sono troppo importanti alla costruzione della sua metafisica, perchè egli non tenti di sorreggere la loro soggettività con qualche struttura più consistente. Il tempo, infatti, sembra decisamente essere presupposto dallo stesso principio di identità (cfr. *Diss.*, § 14, 5 e il Corollario alla Sez. III), e comunque è presupposto dal concetto di mutamento (Scolio alla Sez. IV), necessario a dimostrare tra l'altro l'immutabilità dell'essenza (§ 2, II). Mentre lo spazio sembra ad un certo punto essere a base della possibilità della nostra conoscenza delle relazioni tra le sostanze (cioè della compresenza e del tutto, cfr. Scolio alla IV Sez.). Ora risulta insieme (ibid.) che entrambi, spazio e tempo, sono presupposti, come assoluti e immutabili, alle relazioni e ai cambiamenti, e non sono conseguenze di essi (K. attacca altrove — § 15 D — l'idealità dello spazio quale la volevano i leibniziani). I concetti di compresenza e di successione (che si compendiavano nella comune struttura coordinativa) erano quindi troppo importanti per non avere, pur essendo, per le note ragioni, ideali, un corresponsivo reale. Ora l'armonia stabilita fornisce un nesso reale, che non è subordinativo (il nesso causale è distinto dal *commercium*, cfr. § 17), e che consiste proprio in quei mutamenti ai quali invece spazio e tempo devono essere presupposti. Quindi K. elabora una struttura reale coordinativa, diversa da quella che sorregge gli influssi delle sostanze e che, fatto indicativo, è dichiarata principio della medesima (§ 2, II). E K. non tralascia di suggerire come spazio e tempo non siano che l'aspetto sensibile di un ordinamento reale (Scolio alla Sez. IV, e § 16).

L'insieme è comunque complicato da parecchie oscurità. La IV Sez. si inizia (§ 16) parlando del principio formale del mondo intelligibile, ma questo si tramuta subito nel principio del *commercium*, e si

continua poi a parlare del rapporto tra gli stati, non tra le essenze; rapporto che è di dipendenza reciproca (§ 18; e ciononostante dovrebbe essere coordinativo). A questa ambiguità si riferisce il fatto che K., presentando nel § 22 l'ipotesi occasionalista, non aggiunge se in tal caso la forma essenziale stessa sarebbe ideale come il tutto del commercio simpatetico. Si potrebbe qui addurre che K. opera su due piani diversi, quello dell'essenza e quello degli stati, che il primo non dipende dal secondo, e che la dipendenza reciproca degli stati non significa una dipendenza reciproca delle essenze, mentre viceversa il nesso tra le essenze fonda il commercio. È questo appunto che abbiamo presupposto; ma ciò non toglie che la IV Sez. presenti delle notevoli confusioni di termini o di piani, e risulti da un ammasso assai sconnesso di materiale raccogliticcio. Si direbbe che K., costruita la dottrina della forma essenziale come base della totalità (cfr. anche *Diss.*, § 13), per sorreggere i concetti di spazio e di tempo, formulata la prima analogamente ai secondi, e fattone il fondamento necessario ma insufficiente a spiegare il commercio sostanziale (cioè l'azione reciproca), venuto più tardi alle prese con quest'ultimo, abbia dimenticato di distinguere il fatto che la forma essenziale è posta a base m e t a f i s i c a del tutto e del commercio, mentre il commercio è tutt'al più base c o n o s c i t i v a del [cioè della dimostrazione che K. dà della realtà del] tutto e della forma essenziale. Onde, nei §§ 16 e 18, è il commercio che fonda il tutto, e più tardi l'idealità del commercio sembra rendere ideale anche il tutto (§ 22). In generale il commercio tende così a diventare principio metafisico del tutto, e tende a sostituirsi alla forma essenziale. Lo stesso concetto di t u t t o oscilla tra il reale (§ 2, II) e il sensibile-conoscitivo (§ 13), e nella IV Sez. i due usi si confondono. E, quanto al commercio, non si sa se gli i n f l u s s i a t t u a l i siano nella realtà (come sembra nel § 22 e in tutta la IV Sez.) o nel mondo sensibile (come risulta dal § 13). Queste distinzioni, presenti ma non chiarite e non perseguite coerentemente, possono rendere comprensibili, se non giustificare, i circoli viziosi riscontrati nella IV Sez. Ma non ci sembra utile insistere ulteriormente nell'analisi di un materiale di per sè confuso.

§ 171. Il terzo comma del § 2 è inteso a fornire l'ultimo termine del mondo reale. Dopo i singoli, ed il tipo del loro ordinamento (che è coordinativo), si considera l'universale. Il quale viene formulato quantitativamente; ed altro non ci si potrebbe attendere, visto che il tipo di ordinamento dei singoli esclude la possibilità di qualunque gerarchia qualitativa riguardo alle e s s e n z e. La metafisica invero non è tutta qui, essa include anche gli stati (il cui aspetto reale però non è ben distinto da quello fenomenico). Comunque, la base metafisica del dispiegamento dell'ordine dei generi e delle specie, sul quale il meccanismo sillogistico possa

far presa, è posta. In modo molto ingegnoso, K. dispone coordinativamente i termini reali attraverso i quali la struttura subordinativa deve essere gettata. Infatti le sostanze, quali K. le ha formulate, sono coordinate tra loro. Un simile aspetto, potenziale in ogni sistema di ispirazione leibniziana, in cui cioè la materia non fosse un continuo, è ora assunto da K. come fondamentale, e sviluppato. Egli ne fa addirittura una forma sovraimposta dal Creatore, in quanto anche Architetto (cfr. § 20, e il nostro § 153), alle essenze, e abbiamo visto nel § 170 quali buoni motivi lo spingessero a ciò. Motivi ancora più comprensibili se si nota che quegli attuali, che oscillano tra la fenomenicità e la realtà, si presuppongono (cioè presuppongono alla possibilità del cambiamento) il concetto di tempo (§ 14, 1), e che lo spazio stesso è anteriore agli oggetti che vi sono contenuti, in quanto che delle caratteristiche o differenze fondamentali tra oggetti diversi non si possono stabilire che riferendole al presupposto concetto di spazio (§ 15, C, § 27, e Corollario della III Sez.). Quindi, dato il carattere fluttuante degli attuali, esperibili, sembra, solo in concreto, ma rispondenti a caratteri reali — se una metafisica in cui essi hanno comunque, come vedemmo, parte importante, dève essere possibile — è necessario, ripetiamo, escogitare un corresponsivo reale dello spazio-tempo, che sorregga l'aspetto noumenico di quelle caratteristiche degli oggetti, non spiegabili nel fenomeno che mediante il quadro spazio-temporale, e che sono indipendenti, anzi presupposte, dalle altre qualità sensibili degli oggetti; onde vengono presupposte anche alle qualità reali di questi ultimi, corrispondenti alle prime (accidenti attuali, ovvero gerarchia degli *stati* metafisici). Per questo K. ripete che la forma essenziale è presupposto della possibilità degli influssi (§ 2, II, e § 16). La irriducibilità dei concetti di spazio e di tempo, sostenuta da K. per rendere indipendente la sensibilità, ha ora il suo contraccolpo in metafisica. Egualmente importante è notare che quello che è ormai il maggior vantaggio offerto dalla idealità dello spazio e del tempo, cioè la soluzione delle antinomie, offriva a K. la possibilità di risolvere brillantemente le difficoltà dei concetti quantitativi (continuo e infinito), dichiarandone soggettivo l'aspetto contraddittorio; e il miglior partito da trarsi da una simile teoria era di affermare la realtà e la fondamentalità dei concetti noumenici (la forma essenziale e il tutto) liberi da contraddizioni corrispondenti a quegli elementi sensibili. Ricerca dell'individualità reale, presupposizione di una struttura coordinativa a quella subordinativa in metafisica, soluzione delle antinomie della quantità: ecco i temi informatori della I Sez. della *Dissertatio*.

§ 172. Nel campo del mondo reale o del noumeno, sussiste una doppia struttura: quella coordinativa (reale) delle essenze e degli stati, e quella subordinativa (conoscitiva) delle determinazioni (ossia dei generi e speci). Da

una simile suddivisione discende chiaramente la duplicazione dell'uso dell'intelletto, quello r e a l e e quello l o g i c o (il che offre anche il vantaggio di una applicabilità della struttura subordinatrice al sensibile, libera da interferenze metafisiche). Quest'ultimo è dichiarato s u b o r d i n a n t e, e il primo sembra essere, sebbene non esplicitamente, pensato come c o o r d i n a n t e (§ 5). Entrambi gli usi dell'intelletto hanno luogo nella filosofia, o almeno in metafisica e in morale (§§ 9, 23). L'uso reale provvede alla metafisica i d a t i, l'uso logico provvede poi a subordinarli (§§ 5, 23). I dati in questione sono i concetti sia degli oggetti che dei *respectus*, dati dalla natura dell'intelletto, non astratti dall'uso dei sensi. Essi invero sono «e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti» (§ 8, II, 395). Quindi vengono ricavati in occasione della loro applicazione all'esperienza, ma non sono tratti dall'esperienza, bensì si ottengono lasciando da parte ciò che di empirico vi è in quelle rappresentazioni (§ 6). Onde sono acquisti, non innati. Tali sono p o s s i b i l i t à, s o s t a n z a, e s i s t e n z a, n e c e s s i t à, c a u s a . . ., che non sono p a r t i di rappresentazioni sensibili, ma l e g g i secondo cui esse vengono ordinate (§ 8). L'uso reale dell'intelletto considera tali leggi indipendentemente da tale applicazione sensibile, cioè come idee pure (§ 6). Tali idee pure possono essere sia confuse che distinte, anzi spesso sono confuse (§ 7). Comunque la metafisica procede *in abstracto*, non *in concreto*: infatti l'uomo ivi concepisce l'universale, non l'individuale intellettivo (1). Ogni individuale umanamente intuibile è sensibile, quindi soggettivo (2). Solo Dio è capace di una intuizione intellettiva (§ 10), perchè non soggetto alle leggi del senso (§ 25). Comunque le verità metafisiche splendono di luce propria, e non hanno bisogno di essere dimostrate mediante esempi (nota al § 30).

La P r o p e d e u t i c a o m e t o d o l o g i a m e t a f i s i c a vale a mostrare la differenza tra conoscenza sensitiva e intellettiva, e tale vuol essere la *Dissertatio* (§§ 8, 30). Il metodo metafisico consiste non solo nella logica, ma sopratutto nella enunciazione dei dati reali (oggetti e assiomi), conosciuti in base alla sola indole della ragione, la cui distinzione di essi dalle leggi spurie è il *criterium veritatis*. La loro astrattezza, cioè la loro non intuibilità, li rende passibili di errori (§ 23).

Cercando ora di renderci conto del significato di queste assunzioni, notiamo anzitutto che la metafisica ha rinunciato a qualsiasi pretesa di conoscenza *in concreto*. L'individuo è salvato, ma non è più un s i n g o l o,

(1) Alcune idee pure sono applicabili alla sensibilità — ciò però al di fuori dell'uso reale — altre non lo sono del tutto. Cfr. *Diss.*, § 1.

(2) Gli individui metafisici sono conosciuti solo s i m b o l i c a m e n t e (*Diss.*, § 10).

bensì un semplice, cioè anch'esso un astratto. Dell'esigenza di individualità K. ha salvato il solo aspetto metafisico, non quello gnoseologico (cfr. §§ 165-66). Conoscitivamente, analogamente alla posizione delle *Deutlichkeit*, la metafisica procede solo *in abstracto*. Quale sia la struttura del concreto metafisico, cioè dell'intuizione intellettuale di tipo divino, K. non lo dice esplicitamente. Sappiamo solo che cosa è che manca alla metafisica umana: un'evidenza concreta, cioè la distintezza subordinante del materiale intuitivo. Il che vuol dire che dei concetti metafisici possediamo solo poche *notae*: al di sotto di un certo ordine di astrattezza non riusciamo a rappresentarceli, perchè al disotto di tale livello la mente umana è incapace di subordinare ulteriormente, ma coordina spazio-temporalmente, e quindi entra nel dominio del fenomeno. Per la mente divina, a quel che si deduce dagli atteggiamenti analoghi nell'ambiente, le cose vanno altrimenti, e Dio probabilmente può subordinare sino in fondo, godendo della distintezza concreta della conoscenza reale, cioè di quell'evidenza che deriva dalla rappresentazione del concetto completa di tutte le *notae* logicamente ordinate (le essenze stesse, coordinate tra loro, sono, rispetto a Dio, dei subordinati, perchè ne dipendono). Si direbbe quindi che, per Dio, non esista soluzione di continuità tra intelletto e intuizione, e intuizione intellettiva significherebbe solo intelletto che raggiunge il concreto (1). Per quanto si possa dire d'altro canto, tenendo conto di elementi che esamineremo in altra sede, che l'intelletto divino procede coordinativamente, senza però contraddire (anzi integrando in tal modo) la struttura subordinativa della propria intellezione.

L'uso reale dell'intelletto consiste quindi anzitutto, cioè nella sua parte metodologica, nel rendere distinti alcuni concetti astratti e confusi. Tale compito si direbbe consistere *a*) nel distinguerli dal sensibile cui siano commisti; *b*) nel distinguerli tra di loro e determinarne i caratteri. La prima operazione non è una astrazione, ma una separazione; non si tratta di *notae* sensibili generalizzate, ma di elementi puri. La seconda, data la natura dei prodotti, cioè i vecchi concetti irriducibili, si direbbe essere un processo di separazione e giustapposizione, non di subordinazione. Quindi, essendo i dati reali non astratti e non dedotti l'uno dall'altro, potremmo trovarci di fronte ad un processo razionale di tipo nuovo o quasi, di struttura che sembra coordinativa: quale fu già accennato da CRUSIUS (cfr. §§ 117 e 161), i cui concetti irriducibili non erano certo subordinativamente ordinati. Se il '69 ci ha regalato una distintezza sensibile coordinativa, il '70 ci porta una distintezza razionale coordinativa (2) (per quanto ve ne fossero in

(1) Cfr. BÄUMLER, 1923, pg. 331.
(2) Cfr. BÄUMLER, 1923, pg. 318 sgg.

K. tracce anche anteriormente, a proposito della matematica e del rapporto tutto-parti: cfr. § 157). In verità, i principii primi metafisici non dipendono da prove o esempi *in concreto*, ma sono veri di per sè. Questo senza dubbio, per il carattere di genuina universalità di cui tali principii sono dotati, e per il meccanismo puramente deduttivo delle conseguenze da essi tratte.

Questa struttura coordinativa metafisica, che diviene chiara studiando la dottrina dell'idea nelle Rifl. delle fasi 1771-80, non contraddice affatto alla struttura subordinativa o all'uso logico. L'uso logico si applica infatti a tutte le scienze (§ 5), e l'uso reale e l'uso logico costituiscono assieme la metafisica. Come possiamo pensare il loro rapporto? Nella mente umana (non in quella divina), probabilmente nel senso che l'uso reale stabilisce i principi, e l'uso logico ne trae delle conseguenze, fino ad un certo ordine di particolarità. Nella mente divina avrebbe luogo invece, come vedremo altrove, un procedimento coordinativo che va dal tutto alle parti. Per quanto anche la mente umana presenti aspetti analoghi.

Vogliamo qui anticipare alcune considerazioni, che ci sono state suggerite dallo studio delle fasi '72-'80. La coordinazione metafisica si presenta, già nella fase '69-'70, — non ne manca qualche accenno che studieremo in altra sede — come finalità oggettiva, che si accorda con la subordinazione intellettuale, e che anzi la integra in un tutto che precede e produce le singole parti (pur subordinativamente ordinate). La coordinazione spaziotemporale è invece una pura giustapposizione di parti che non formano un tutto, o se, nell'oggetto bello, si ricostituisce una totalità e si ritrova una finalità, si tratta di una finalità soggettiva. La coordinazione spazio-temporale contrasta poi, comunque, con la subordinazione intellettuale, anche se le serve di complemento nel limitato intelletto umano (1).

Il rapporto finale e coordinativo delle parti verso il tutto è chiaro, se si pensa alle formule metafisiche della I Sez. della *Dissertatio*, per cui, se si subordinassero tra loro i semplici nella realtà metafisica, non si avrebbe libertà ma causalità efficiente (e se non c'è libertà delle parti non c'è tutto e non ci sono neppure parti). Onde si adotta la dottrina del commercio o dell'influsso fisico, per cui l'azione reciproca degli stati dei singoli, non subordinati tra loro, sembra avvicinarsi alla struttura della finalità.

---

(1) Cfr. BÄUMLER, 1923, pg. 326 sgg. Vogliamo però far notare che lo spazio non formerebbe un tutto, in senso metafisico, che come fenomeno della forma essenziale del mondo (o onnipresenza divina). Come spazio sensibile, il *Totum* (*Diss.*, § 1) che si analizza, per ricercarne gli introvabili elementi semplici, non è certo il tutto metafisico che genera i propri singoli reali, ma è una pura astrazione umana.

§ 173. Ora, che ne è delle altre scienze? Il mondo sul quale esse fanno presa è quello organizzato dalle forme pure della sensibilità, cioè è il fenomeno. Tale mondo contiene, però, anche una serie di relazioni dipendenti da un uso sensibile, per così dire, dei concetti puri dell'intelletto. K. non chiarisce, nelle sue distinzioni generali, questo punto, ma ciò risulta dal fatto che queste « leggi della mente » sono applicate all'esperienza (§ 8). Inoltre, i giudizii che uniscono un predicato intellettivo a un soggetto sensibile sono dichiarati validi, nell'ambito della sensibilità (nota al § 24). I principii regolativi del § 29 servono appunto a riferire un particolare oggetto empirico a un universale concetto intellettivo. E l'aritmetica applica alla intuizione pura del molteplice il concetto intellettivo di numero (§ 12). Si direbbe quindi che i concetti puri, o almeno alcuni di essi, ordinino fondamentalmente il fenomeno, analogamente alle intuizioni pure. Funzione che già riscontrammo nel '69.

A questo punto interviene l'uso logico dell'intelletto (§ 23), che serve a trasformare il fenomeno in conoscenza vera e propria, cioè l' a p p a r e n z a in e s p e r i e n z a. Ciò avviene mediante la s u b o r d i n a z i o n e dei sensitivi ad altri sensitivi più universali, e i fenomeni alle leggi generali dei fenomeni. L'intelletto c o m p a r a l'apparenza e ne trae una conoscenza r i f l e s s a (§ 5. Per la *comparatio* cfr. il § 139).

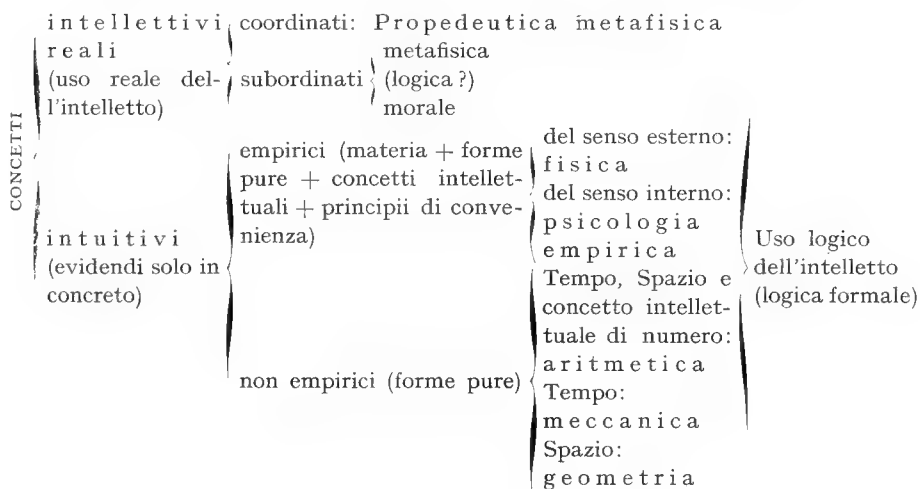
Le scienze sensitive sono o empiriche o non empiriche (§ 23). Le prime consistono in l e g g i e m p i r i c h e g e n e r a l i s s i m e (*generalissimae*, § 5), cioè dotate di una specie di u n i v e r s a l i t à c o m p a r a t i v a ottenuta per i n d u z i o n e (§ 15 D; cfr. Rifl. 3932, XVII, pg. 359, '69-'71). Tali scienze concernono o il senso esterno (fisica) o il senso interno (psicologia empirica, § 12).

Le scienze sensitive matematiche non empiriche concernono le leggi delle forme pure della sensibilità: lo spazio, la geometria; il tempo, la meccanica pura; e, attuando in concreto nello spazio e nel tempo il concetto di numero, l'aritmetica (§ 12). La geometria offre una conoscenza sensitiva perfettamente distinta (§ 7) e fornita della massima e v i d e n z a (§ 15 C), che non ha nulla di empirico (§ 15 D). La struttura propria di questa scienza è peculiare, perchè, se i suoi principii sono stabiliti dall'intelletto « argumentando e sensitive datis (per intuitum purum) secundum regulas logicas » (§ 5; II, 393-94), pure « geometria propositiones suas non demonstrat obiectum cogitando per conceptum universalem, quod fit in rationalibus, sed illud oculis subiicendo per intuitum singularem, quod fit in sensitivis » (§ 15 C: II, 403).

I principii della geometria sono dichiarati non arbitrari (§ 15 D). Mentre nel § 1 pare che i principii matematici siano considerati ancora arbitrari, secondo la posizione del '69.

Nelle scienze sensibili, empiriche o non, a differenza che in filosofia, il metodo non precede le scienze, ma è l'uso che dà il metodo: le regole di tali scienze non sono deducibili a priori, ma riscontrabili (empiricamente o non) solo *in concreto*, come le regole grammaticali o poetiche (§ 23. Incontrammo qualcosa di simile nel nostro § 76). La ricerca scientifica è però retta anche da altre regole, che non sono nè intuitive, nè intellettive reali, nè logiche, ma intellettive soggettive. Questi *principia convenientiae* sono presupposizioni arbitrarie, ma necessarie a costruire la scienza: quello dell'uniformità del corso della natura, quello del minor numero possibile di principi primitivi, quello della conservazione della materia.

Le conoscenze sensibili, elaborate dalle scienze qui esaminate, sono valide nell'ambito del mondo fenomenico (§ 11), ma la loro maggiore universalità non conferisca loro il carattere di realtà: la loro origine sensuale o intuitiva non lo consente (§§ 5 e 23).

Riassumiamo il quadro delle scienze nel seguente schema:

§ 174. Le dottrine che siamo venuti esponendo presentano non poche difficoltà. Per esempio, la struttura delle scienze naturali sembra puramente subordinativa. Ma il mondo fenomenico è retto da diversi principii intellettuali irriducibili l'uno all'altro. Onde si chiede come si possa operare senza residui tale subordinazione.

Se confrontiamo lo schema dato nel § 173 con quelli corrispondenti al '69 (cfr. § 157) ci accorgiamo che il cambiamento principale, prescindendo dal diverso posto della metafisica, consiste nella nuova categoria, intuitiva ma non empirica, delle scienze matematiche. La parte giocata dallo spazio e dal tempo in esse, e la natura coordinativa del concetto

di numero, dovevano presto mettere in dubbio la loro struttura razionale, e assegnar loro un posto analogo a quello della ora non più menzionata *allgemeine Naturwissenschaft*, notando che insieme esse perdevano il loro carattere di assoluta verità, e venivano a dipendere dalle forme della sensibilità; ma poichè esprimevano leggi universali di essa, perdevano il carattere di arbitrarietà e divenivano necessarie nell'ambito del mondo sensibile.

La natura subordinativa delle scienze fondate sul mondo empirico è però ben lungi dall'essere identica a quella della filosofia deduttiva, anche se K. non ha fatto esplicitamente il punto di questa differenza. La prima deriva necessariamente le sue proposizioni dai principi stabiliti dal metodo. Le scienze empiriche invece stabiliscono principii generali, astraendoli per induzione mediante l'intelletto, e subordinandoli in un certo ordine uno all'altro; ma quel tale ordine non deriva dalla natura stessa dei principii, che sono sprovvisti tra l'altro di vera universalità, bensì dipende da esempi *in concreto*, cioè da un'evidenza intuitiva ma non razionale, per la quale soltanto il concetto A riconosce come suo principio il concetto B e gli si subordina. Lo stesso avviene per le scienze matematiche (che probabilmente non procedono specialmente verso il più universale, come le scienze empiriche, ma anche verso il più particolare), i cui principii sono però veramente universali e non costruiti per induzione, perchè rispondenti a condizioni necessarie della sensibilità e non a generalizzazioni tratte da una certa particolare esperienza, soggette a variare con l'esperienza stessa. Ma la verità delle conseguenze subordinate non risulta *in abstracto* come dedotta da un concetto razionale e vera per via puramente logica, bensì risulta solo *in concreto* da esempi particolari. Questo evidentemente perchè — e questa ragione vale a spiegare lo stesso fatto anche nelle scienze empiriche — gli oggetti di queste scienze presentano nella loro costituzione più intima una struttura coordinativa sensibile (non metafisica) attraverso la quale il meccanismo deduttivo non può procedere; si ha quindi in essa un tipo piuttosto strano di subordinazione di oggetti effettivamente non subordinabili, stabilita non per via razionale ma per via intuitiva, secondo la famosa distintezza del sensibile (1).

Questo è attestato sia dalle osservazioni sul metodo delle scienze (§ 23), che da quelle sulla geometria (§ 5 e § 154), che delle osservazioni sul concetto di spazio (§ 15 *c*) e di tempo (§ 14, 5). Uno di più dei prodotti ibridi della *Dissertatio*, il cui tentativo sistematico scopre, in base alle nuove premesse, una serie di difficoltà ad affrontare le quali i

(1) La sensibilità è però, nelle matematiche, pura, e non empirica (come nelle scienze naturali)

vecchi schemi risultano insufficienti. Insufficienza di cui K. non si rende sempre conto, per ora almeno.

Sul problema della induzione torneremo in seguito, come sulla questione della evidenza *in concreto* e delle regole poetiche (cfr. §§ 178 sgg.). Rinunciamo, in questa sede, ad approfondire il problema assai ponderoso dei *principia convenientiae,* che avranno parte importante fin nelle *Einleitungen* alla *K. d. U.*

§ 175. La struttura dello spazio e del tempo è, come nel '69, quella coordinativa (v. passim), ed essi ordinano la materia della rappresentazione secondo leggi stabili e innate, essendo così le forme della sensibilità. Forme universali e comuni a tutti gli uomini, mentre la materia della rappresentazione, cioè le sensazioni singole, è anch'essa soggettiva, ma in senso più radicale, perchè dipende dalla natura di ogni singolo soggetto (§ 4).

La conoscenza sensibile è capace, come abbiamo visto, di perfetta distinzione, ma è fondamentalmente diversa da quella intellettiva, non solo da un punto di vista che K. chiama l o g i c o (quello cioè di WOLFF), ma da un punto di vista metafisico (§ 7).

Se la forma pura del tempo è innata, il c o n c e t t o di tempo non è innato, ma deve essere visto *in concreto* (§ 14, 5). I concetti di spazio e tempo non sono innati, ma acquisiti, non come astratti degli oggetti, ma della attività coordinante della mente, riscontrata negli oggetti (Corollario alla Sez. III, e § 15, *c*. Ciò analogamente ai concetti intellettivi, cfr. §§ 6 e 8). Essi non sono concetti generali, come quelli intelligibili, ma *intuitus singulares* (§ 14, 1; § 15, A; Coroll. alla Sez. III). Infatti essi non si s u b o r d i n a n o i fenomeni che essi ordinano; infatti i fenomeni vengono rappresentati i n essi, non s o t t o d i essi (§ 12, 14, 2; § 15 B).

Tempo e spazio forniscono alle cose determinazioni indipendenti dalle loro *notae* intellettuali (§ 14, 2; § 15, *c*).

La forma del mondo sensibile abbraccia gli a t t u a l i (§ 13). Abbiamo visto nei §§ 168 sgg. come lo spazio ed anche il tempo siano presupposti agli influssi delle sostanze, e come corrispondano, quale loro aspetto sensibile, ad una forma essenziale unitaria e perpetua delle cose. La possibilità stessa della percezione esterna presuppone, come già nelle *Gegenden,* il concetto di spazio.

Non intendiamo soffermarci su punti pure molto caratteristici e capaci di suscitare gravi questioni, quali la dipendenza del principio d'identità (1), almeno in quanto soggettivamente esperito, dal concetto

---

(1) Questa sottomissione dell'identità al fattore temporale ha stupito sia gli studiosi moderni che i contemporanei di K. (cfr. DE VLEESCHAUWER, 1934, I). Ma

di tempo (§ 14, 5; Corollario alle III Sez.; § 28), nè su quella « vis infinita unius » (Scolio alla IV Sez.; II, 409), formulazione dal tono apparentemente quasi romantico, di cui lo spazio in particolare è aspetto fenomenico (cfr. anche § 15 E), che la forma dell'intuizione fornisce come elemento necessario al mondo sensibile (§ 13).

Prescindendo da questi ultimi punti, e dal rapporto con la forma essenziale, la concezione dello spazio e del tempo quale si incontra nella *Dissertatio* è in generale simile a quella già incontrata nel '69 (solo scompare misteriosamente la incerta attribuzione delle forme pure all'intelletto, il quale è ora sinonimo di ragione).

Intendiamo non andare oltre gli aspetti della *Dissertatio* che abbiamo analizzato. Ripetiamo che, se pure essi ne costituiscono i punti chiave, tuttavia l'operetta può dare origine a discussioni molto più vaste, sopratutto dopo un migliore inquadramento ambientale di molti dei concetti metafisici coi quali abbiamo avuto a che fare. Le Sez. III e V pullulano poi di problemi che non abbiamo neppure sfiorato, e che escono dall'ambito dei nostri interessi. Non vogliamo perciò azzardare altre valutazioni generali della *Dissertatio* più complessive di quelle che già abbiamo avuto occasione di esporre, e concludiamo con alcune osservazioni episodiche.

§ 176. Il meccanismo dimostrativo della *Dissertatio* si incentra sopratutto nelle Sez. III e IV. Le prime due Sez., infatti, contengono sopratutto anticipazioni e definizioni di termini, e l'ultima consta principalmente di conclusioni. Per la validità probatoria delle dimostrazioni che K. presenta, basterà notare che la III Sez. si fonda su esempi del tipo di quello delle due mani, la cui ambiguità e varia impiegabilità abbiamo notato altrove. Basti ricordare che, nelle *Gegenden*, esso valeva appunto a dimostrare una tesi press'a poco opposta. I motivi che hanno spinto K. ad assumere le posizioni in questione sono ben diversi da queste giustificazioni occasionali, e li abbiamo esaminati nei §§ 159 sgg. E vedemmo nei §§ 165 sgg. quali motivi inducessero K. ad assumere le posizioni della I e III Sez., in generale ben diversi dell'edificio dimostrativo della III Sez. stessa. Per non parlare delle moltissime assunzioni di cui K. non pensa neppure di dare una giusficazione. La *Dissertatio* mostra un pensiero che si trova in una fase di assestamento, e che è lungi dall'essere cosciente della portata sia delle proprie premesse che delle proprie conseguenze: di qui oscilla-

---

essi ignorano che già Crusius aveva scritto: « weil die Ursache und ihre Wirkungen nicht in einerley Zeitpunkte sind, sondern allererst aus einander erfolgen sollen; dahin gegen der Satz vom Widerspruche ein ganz leerer Satz ist, und nun saget, dass nichts in einerley Verstande genommen und zu ganz einerley Zeit zugleich seyn und auch nicht seyn könne » (1745, § 31).

zioni, petizioni di principio, giri viziosi, slittamenti da un piano all'altro, ipotesi poco ponderate, difettosa distribuzione e fusione del materiale.

Tanto, per mostrare quale discrepanza ci sia tra lo sviluppo reale di un gruppo di idee, e la giustificazione sistematica che viene data di un certo stadio di esse. Tema interessante di ricerca sarebbe un'indagine sulla proporzione in cui delle osservazioni particolari riguardanti certi dati di fatto, come l'esempio delle due mani, possano avere avuta (malgrado tutta l'elasticità della loro interpretazione finale, e il fatto che esse stesse non risultano che da una combinazione di realtà e di schemi in cui essa viene ordinata, dipendenti da premesse psicologiche e filosofiche molto generali ma non perciò meno relative) nella determinazione almeno di certi aspetti di dottrine generali, come quelle dello spazio. Cioè sin dove, in altre parole, l'urto con realtà specifiche, per quanto condizionato, prima, e trasvalutato, dopo, soggettivamente, abbia apportato qualche elemento irriducibilmente nuovo ai principii in questione, ed abbia affetto il loro ulteriore sviluppo.

È evidente che K. non poteva addurre i motivi reali, per cui le aveva accettate, a giustificazione delle sue nuove dottrine, a patto poi che tali motivi gli fossero chiari. L'unica via per farlo sarebbe stato quel metodo di dimostrazione che egli aveva chiamato z e t e t i c o (cfr. II, 307), ma che non fu mai da lui applicato nelle sue opere a stampa (almeno volontariamente), consistente nell'esporre le verità parziali successivamente scoperte. Metodo puramente pedagogico e disadatto, secondo le mentalità del tempo, a un'opera veramente scientifica, la quale invece doveva pur sempre perseguire il mito della dimostrazione nel senso classico della parola.

Infatti K. non poteva addurre, a giustificazione della struttura coordinativa e ideale del tempo come forma della sensibilità, il fatto che egli era giunto a stabilirla come conseguenza abbastanza stringente di una serie di posizioni adottate per salvare una metafisica, che quella conclusione veniva proprio a mettere più che mai in forse. Nè aggiungere che, nel '70, egli aveva preferito mantenere la idealità delle forme della sensibilità, malgrado la loro fondamentalità nei riguardi di una possibile metafisica, invece di tentare di rendere reali anch'esse, insieme ai concetti dell'intelletto (malgrado le non poche difficoltà che ciò gli avrebbe presentato, rispetto ai precedenti problemi psicoempirici di distinzione tra sensibilità e ragione ecc. e di irraggiungibilità razionale del pur distinto caso particolare); e questo senza dubbio per i vantaggi che tale dottrina gli offriva nei riguardi della s o l u z i o n e d e l l e a n t i n o m i e, problema che comincia ad avere la parte del leone accanto agli altri motivi dominanti della *Dissertatio*. Nè poteva riconoscere che per questo aveva elaborato la complicata teoria dell'equivalente reale delle forme intuitive, cioè la forma essen-

ziale. Una candida confessione di tutto ciò, a patto che la mentalità introspettiva del tempo avesse permesso a K. di rendersene cosciente appieno, sarebbe sembrata allora assai poco filosofica come giustificazione delle sue dottrine, forse anche abbastanza scandalosa, e probabilmente peggiore che nessuna giustificazione. Malgrado la moda empirista e la mentalità saggistica di moda allora, in fatto di metafisica, in Germania, lo spirito di sistema o almeno la mentalità dommatica non aveva subito profonde incrinature; e, anche altrimenti, simili motivi sarebbero parsi, a quel tempo, di convenienza puramente soggettiva e perciò arbitrari: gli empiristi chiedevano fatti concreti.

§ 177. Un'altro elemento molto interessante nella *Dissertatio* è la progressiva quantificazione del mondo, sensibile e intelligibile, a cui si assiste. Spazio e tempo, la cui struttura quantitativa è chiaramente proclamata da K. (basti pensare al § 12), sono ormai condizione presupposta alle qualità o agli stati. E qualcosa di analogo si può forse dire rispetto alle sostanze e alla forma essenziale, la cui struttura non è certo qualitativa. Ma il fatto più impressionante, e che è certo strettamente connesso a quest'ultimo, è il sorgere di una metafisica coordinativa, che sviluppa il paradosso di un intelletto non subordinante. Si ricordi, a questo proposito, la funzione di una struttura coordinante che abbiamo riscontrato anche nella morale di questi anni, cfr. § 110. Il che porterebbe a non poche difficoltà, ignote ai wolffiani, ma già presenti in germe nella metafisica crusiana, riguardo alla struttura del mondo intelligibile. Non si sa bene come a tali condizioni si possa mantenere un *genus summum*, da cui tutti gli altri derivano deduttivamente, giù giù sino agli individui (cfr. Crusius, *Weg.* § 137). Invero Crusius e K. avevano entrambi distinto tra subordinazione logica (*ratio et rationatum*) e reale (*causa et effectum*. Cfr. *Weg*, §§ 132-33, e K., II, 202); distinzione che però non faceva che complicare la situazione, e che comunque non è certo che avesse ragione di esistere negli intellettuali. Si deve poi tener presente che vent'anni dopo, in entrambe le *Einleitungen* alla *K. d. U.*, la struttura dei generi e delle speci coincide con quella delle leggi particolari della natura: identità di subordinazione logica e metafisica.

E anche una struttura subordinativa che parta da diversi *genera summa*, e che pretenda di trarne un mondo combinandoli per via identico-deduttiva, ha a che fare con un tipo di deduzione abbastanza nuovo, consistente nella combinazione di elementi incongruenti come risultante per via identica. Vedemmo nel § 175 quali difficoltà questo facesse sorgere nell'ambito della geometria, i cui oggetti coordinativamente strutturati non permettevano l'applicazione del meccanismo identico-deduttivo. È certo comunque che tra quantità continua (coordinazione sensibile) e

molteplicità di singoli (coordinazione metafisica) sussiste una differenza che può essere sfruttata per risolvere questo punto.

L'ondata reazionaria, in senso metafisico-dogmatico, nei rispetti delle posizioni del '69, di cui la *Dissertatio* è risultato, tenta di operare il miracolo di non perdere i frutti più cospicui della rivoluzione del '69, conciliandoli però ad una impostazione generale meno eterodossa. Questo implica l'abbandono, almeno in un certo settore, anche di diverse posizioni decisamente affermate già sin dal '65, come il sogno della metafisica *in concreto*; e il ripiegamento su alcuni capisaldi del '63. Ma implica insieme, come abbiamo visto, un poderoso sforzo di conciliazione, che scuote le basi della metafisica tradizionale forse non meno profondamente di quello che aveva fatto la rivoluzione del '69. Ne nascono così, in mezzo ad un riaffiorare di molte polverose masserizie e della macchinosa mentalità della metafisica scolastica, diversi concetti che ci sembrano veramente nuovi e che accennano ad ampie e gravi conseguenze. Molto di questi nuovi problemi è, ripetiamo, contenuto nella *Dissertatio* solamente in germe, ma abbiamo creduto opportuno chiarire, fin dove sembrassero plausibili, le fonti di dubbii e di difficoltà, perchè, per comprendere le conseguenze di qualunque gruppo di idee, è utile tener presente sopratutto ciò che in esso può divenire cagione di obbiezione, di controversia e di evoluzione. E abbandoniamo con questo la *Dissertatio*.

V. – CONCLUSIONI RETROSPETTIVE

§ 178. Abbiamo condotto la precedente analisi sulle dottrine metafisiche e gnoseologiche di K. negli anni tra il '63 e il '70 allo scopo di prepararci la base necessaria a chiarire diversi punti controversi o lasciati in sospeso nel Capitolo precedente. Abbiamo già visto (cfr. § 143) come il ritorno all'estetica baumgarteniana prima del '69 quadrasse con lo sviluppo del resto del pensiero di K. dal '65 in giù. Si tratta ora di esaminare gli altri punti in questione. Diverse oscillazioni a proposito della funzione della critica, della logica, del buon senso divengono ora più comprensibili. Vogliamo solo accennare a qualche singolo punto, lasciando libero il lettore di trarre le proprie conclusioni sull'insieme, data l'incerta datazione del materiale esposto nei §§ 75 sgg. Ma, per esempio, la logica pratica o *in concreto* della cit. [200] può benissimo essere quella forma intermedia, per cui la logica formale (subordinativa) viene applicata alla struttura (coordinativa) del mondo sensibile o del concreto. Mentre la logica teoretica è dimostrabile a priori.

Una delle questioni che è forse più importante cercar di chiarire è quella del posto occupato dall'induzione nel corso di questi anni.

Abbiamo visto (§ 88) come, nell'ambito della mentalità di un Baumgarten o di un Crusius, il problema dell'induzione avesse un significato molto relativo, e il raggiungimento dell'universale avvenisse mediante un procedimento analitico, senza impigliarsi nelle difficoltà della insufficienza della sintesi empirica. Non abbiamo ragione di credere che la cosa stesse diversamente, per K., al tempo della *Deutlichkeit*. E, anche più tardi, cioè nell'era della metafisica *in concreto*, abbiamo visto come il concetto di spazio delle *Gegenden* venisse stabilito secondo una mentalità dimostrativa rigorosamente crusiana. La quale perdura fino al '69 e al '70, a proposito delle forme pure e dei concetti puri dell'intelletto, che vengono tratti analiticamente dal sensibile, in questi elementi a priori ed irriducibili tra loro e ad altro, anzi presupposti alla possibilità dell'esperienza.

Sappiamo però che, accanto a questi universali genuini, ce ne sono di empirici (1) o di comparativi, in tale periodo. Si tratterebbe ora di sapere se la loro presenza fosse già stata riconosciuta precedentemente: Hume poteva avere richiamato l'attenzione di K. sul problema. Tuttavia l'impostazione data nei *Träume* al problema della causalità (II, 370-71) non lascia intravedere in K. preoccupazioni del genere. Viceversa, diverse Rifl. esposte nei §§ 76 sg. attestano la preoccupazione del passaggio dall'individuale all'universale in base al buon senso, ove l'universale così ottenuto è solo un analogo di un assioma; e pertiene ad alcune scienze, mentre altre si valgono di principii a priori (in esse le regole precedono l'esercizio, come nel '70; ma la distribuzione delle diverse scienze è differente). Veramente K. non parla di induzione, ma di astrazione (cfr. cit. [270]): però la problematica è la stessa. Nelle *Gegenden*, K. distingue lo spazio dagli universali empirici (cfr. § 148); il che fa supporre che ne riconoscesse l'esistenza.

§ 179. Possiamo pensare che gli universali empirici, anteriormente al '69, risultassero da una giustificazione della problematica di Hume, mediante una base teoretica fornita dalle note difficoltà del passaggio dall'individuale all'universale sollevata da Baumgarten: la limitatezza della conoscenza umana impedisce di fatto il raggiungimento delle verità di ragione per via analitica partendo dall'esperienza, onde una serie di universali intermedi, che non godono dei caratteri propri dei concetti irriducibili (cioè di mostrarsi analiticamente *in concreto* come primi e presupposti universalmente alla possibilità stessa dell'esperienza) non riescono a trovare la loro conferma deduttiva, mancando il congiungimento pur possibile di essi con le verità prime, e restano compa-

(1) Si noti che, anteriormente al '69, empirico talvolta è invece sinonimo di *in concreto*.

rativi. La cosa, come l'abbiamo presentata, è in più complicata dalla problematica crusiana dei molteplici principii primi; per cui le molteplici direzioni ascendenti dal singolo verso gli irresolubili, essendo reciprocamente incongruenti, rendono ancora più difficile la possibile deducibilità degli stati intermedi (BAUMGARTEN naturalmente riportava tutto ad un solo *genus summum*; solo che, di fatto, alcune gerarchie di concetti partenti dal molteplice riuscivano a raggiungere concetti ottenuti per deduzione razionale, anch'essa umanamente limitata, dal *genus summum*; altri no).

È necessario, però, porre l'accento sul fatto che i concetti metafisici fondamentali non pativano di tali difficoltà (si ricordi che nelle Rifl. riportate nei §§ 76 sgg., la metafisica e l'*organon* sono in generale dottrina, non critica), e che quindi la direzione del singolo all'universale non destava, quanto agli elementi principali, gravi difficoltà. Ma non si può dire lo stesso quanto alla opposta direzione, quella dall'universale al singolo; la quale era più che mai importante per la struttura dei concetti genuinamente universali, perchè li confermava verificandoli *in concreto*, secondo la crusiana teoria della *charakteristische Deutlichkeit* e la lambertiana distintezza sensibile; non solo in quanto li forniva di solidità metafisica congiungendoli all'individuo, ma in quanto li rendeva possibili conoscitivamente, dal momento che essi erano dimostrati in base ad esempi concreti: e qui nasce quel problema più volte incontrato, se l'esempio convenga alla regola. Ora, se l'astrazione degli universali era un'operazione piuttosto semplice, perchè bastava separarli crusianamente dal concreto, e mostrali come presupposto di esso (secondo l'esempio dello spazio nelle *Gegenden*), l'operazione opposta non era altrettanto facile, perchè da quell'elemento astratto, o dalla condizione, non conseguono necessariamente il resto del concetto concreto, o il condizionato. Ove è proprio questo irrazionalizzabile concetto concreto, dal canto suo, che fonda l'evidenza dell'esempio. E qui K. chiama in aiuto il senso comune e il gusto.

Quindi il problema del passaggio dall'universale al concreto sembra essere, fino al '69, molto più generale e importante del problema opposto, a conferma di quanto anticipato nel § 141.

Il '69 segna naturalmente una rivoluzione anche in questo campo. Nel senso che l'universale di induzione non è più separato dalle verità prime a causa della contingente incapacità umana di dedurlo da esse; ma tale universale empirico è qualcosa di pertinente al mondo sensibile e perciò di essenzialmente non deducibile dai concetti puri dell'intelletto. E tale resterà in seguito. Ne aumenta di tanto l'importanza dell'induzione, alla cui funzione non è più possibile apportare alcun sussidio per via deduttiva. Mentre di universale *in concreto*, naturalmente, non si fa più parola, in senso metafisico almeno.

§ 180. Si tratta ora di comprendere il rapporto tra la teoria del bello negli anni '69-'71 e le corrispondenti teorie gnoseologiche, per spiegare la profonda evoluzione intercorsa in quel tempo nella estetica kantiana. La quale presenta un sistema assai coerente, di cui molte caratteristiche giustificammo internamente già nel capitolo precedente. Il problema è ora quale lo formulammo nel § 133, commi β, γ, δ.

L'estetica, critica della sensibilità, risponde ai problemi gnoseologici aperti dalla nuova teoria delle forme pure. Notammo che la struttura del mondo sensibile, nel suo aspetto fenomenico, resta abbastanza immutata dalla fase del '69 a quella del '70. Il che spiega come il materiale proveniente da tali fasi non mostri profonde differenze interne, ma si lasci ridurre ad un tutto di pronunciatissima coerenza.

Le forme pure della sensibilità sono state elaborate allo scopo di fornire al concreto irrazionalizzabile una distintezza sensibile. (Ci riferiamo qui, per le più vaste giustificazioni che essa offre, alle posizioni del '70). Questa distintezza, che può essere evidentemente maggiore o minore, è appunto quell'elemento per il quale troviamo e v i d e n t i dei giudizi sensibili; quali il fatto che la somma di due angoli retti sia un angolo piatto, e che la caduta di un grave occupi un certo tempo. Come abbiamo visto (§ 174), le scienze matematiche ed empiriche si fondano su tali evidenze sensibili (1); l'uso logico dell'intelletto si limita a generalizzare tali osservazioni, a organizzarle in base ai concetti puri, e ad inscatolarle in un sistema subordinativo il cui ordine non è essenzialmente dettato, come in metafisica, dal principio d'identità, ma è stabilito, grado per grado, mediante prove a loro volta fondate sulla evidenza sensibile.

Ciò avviene a causa della particolare natura della distintezza del mondo sensibile, il cui ordinamento coordinativo è refrattario all'ordinamento essenzialmente subordinativo della ragione, ed è incapace persino dell'ordinamento coordinativo, ma i d e n t i c a m e n t e c e r t o, della ragione analitica (la metodologia metafisica), perchè la sua struttura non comporta una deduzione che approdi a risultati identici, ma i suoi termini, a causa delle antinomie del continuo e dell'infinito, si presentano con-

---

(1) Solo che, nel primo caso, si tratta di sensibilità pura, nel secondo di sensibilità empirica. Onde la matematica ha una certezza ben diversa da quella delle scienze empiriche, benchè proceda anch'essa, nel '70, « per intuitum singulare ». Infatti, in matematica, si ha a che fare con quei rapporti di proporzione, ecc., nella loro forma pura. Tanto che, nel '69, essa sembrava procedere per via puramente identica. Il che non toglie che sussistesse, sia nel '69 che nel '70, e appunto nella teoria delle proporzioni ecc., una analogia tra evidenza matematica ed evidenza empirica, in quanto che appunto l'evidenza delle rappresentazioni empiriche dipende da quel tanto, per cui esse sono in accordo con le leggi universali della sensibilità, o con le regole della distintezza della sensibilità pura.

tradditori in loro stessi, inafferrabili, e quindi renitenti a qualunque tentativo di fondarvi un meccanismo deduttivo.

L'evidenza o distintezza concreta resta quindi nell'irrazionale, e la facoltà speciale che ne giudica è il gusto; è evidente che dalla correttezza di tali giudizii dipende quella di tutte le conoscenze sensibili. Poichè il mondo sensibile è soggettivo e poichè, per quanto possa entro certi limiti corrispondere ad un mondo noumenico reale, non ci è possibile, in ogni modo, verificare tale corrispondenza, l'importante è assicurare la validità della conoscenza all'interno di tale mondo sensibile. Ora questo può avvenire solamente anzitutto se tutti i diversi soggetti ordinano in modo identico il loro mondo sensibile, se cioè i loro giudizi riguardo agli stessi oggetti coincidono. Di qua la natura sociale del gusto, che studiammo nei §§ 98 sgg., e la necessità del perfezionamento del gusto presso gli incolti, nei rispetti di uno *standard* stabilito a posteriori.

§ 181. Ora, però, il giudizio di gusto valuta l'oggetto riconoscendogli una maggiore o minore bellezza. K. ci spiega che tale bellezza dipende dalla conformità dell'oggetto con le leggi universali della sensibilità (cioè con le forme pure dell'intuizione). Ma quali sono, di fatto, i caratteri che contraddistinguono gli oggetti belli da quelli brutti, e a cui si riferisce perciò tale conformità? Possiamo qui approfondire e interpretare un elemento che abbiamo finora lasciato in disparte.

La Rifl. N. 625, non posteriore al '69, reca:

[347] Bey allem, was nach Geschmak Gebilligt werden soll, muss einiges seyn, was die Unterscheidung des Manigfaltigen erleichtert (abstechung); einiges, was die Begreiflichkeit befordert (Verhältnisse, proportionen); einiges, was die Zusammennehmung möglich macht (Einheit); und endlich: was die Unterscheidung von allem Möglichen befordert (praecision).

Die schönheit hat ein subiectiv *principium*, nemlich die conformitaet mit den Gesetzen der Anschauenden Erkentnis; aber dieses hindert nicht die allgemeine Gültigkeit ihrer Urtheile vor die Menschen, wenn die Erkentnisse einerley seyn (XV[1], pg. 271).

L'ultimo capoverso citato non fa che ripetere quanto chiarimmo nel § prec. Ma il primo ci enumera gli ingredienti del fenomeno psicologico « bellezza ». Il primo di essi (*Abstechung* = il risaltare, il fare spicco) sembra implicare una qualità che risponde a quella che chiamammo « bellezza di primo tipo », cioè la facilità o Fasslichkeit; sembra che consista nel semplice fatto che le diverse *notae* siano bene differenziate e individuabili.

Il terzo, l'unità, è un ovvio principio estetico e psicologico del tempo: un oggetto che manchi di un piano unico o di una certa uniformità di base non è percepibile. La « unità nella molteplicità » è un principio este-

tico, si può dire, universale nel XVIII secolo, come avremo occasione di illustrare in altra sede. Il quarto elemento è di natura molto dubbia, non ricorre altrove, e si può forse identificare con un elemento razionale che più tardi si incontra nella bellezza kantiana (come l'accordo con l'intelletto). Ma quello che più ci interessa è il secondo elemento, che rappresenta l' o r d i n a m e n t o di quel molteplice *abstechend* in vista della *Einheit*. Ordinamento rappresentato dalla sussistenza di r a p p o r t i e p r o p o r z i o n i. Nel N. 626 (XV[I], pg. 271) la bellezza è detta « harmonisch, symmetrisch ». Secondo il N. 618 (XV[I], pg. 267) ciò che « blos die Uebereinstimmung der Erscheinung mit dem Gemüthszustande angeht » è « Ton und Harmonie bey Music. Symetrie im Gebäude ». Il N. 639 (XV[I], pg. 279) ribadisce che un oggetto è piacevole « wenn seine Form dem Gesetze der coordination bey den Erscheinungen gemäss ist... Wie die Symetrie im Gebäude und Harmonie in der Musik ». La proporzione ritorna ancora nel N. 685 (XV[I], pg. 305). Si ricordi il valore estetico delle proprietà geometriche dello spazio, incontrato nel '62 (cfr. § 13).

Ci sembra che non sussistano dubbi riguardo al fatto che a r m o n i a, s i m m e t r i a e p r o p o r z i o n e, o comunque r a p p o r t i quantitativi di tipo analogo costituiscano la struttura dell'ordinamento coordinativo sensibile. Una maggiore o minore conformità dell'oggetto con simili sistemi ne determina perciò la maggiore o minore bellezza. Ci è impossibile di approfondire sicuramente il significato di una simile posizione, perchè, ammesso anche che essa fosse allora più precisa nella mente di K., egli non ci ha lasciato traccia di ulteriori determinazioni. Ciò che possiamo affermare è che tale ordine di rapporti non è razionalmente controllabile come quello dei rapporti intellettuali, cioè, anche se si può formulare in regole, tali regole non discendono a priori da un principio. Una dimostrazione matematica, in questa fase del pensiero di K., non è probabilmente « b e l l a » sin dove essa è frutto dell'intelletto. Si può supporre che « b e l l o » sia, a proposito delle forme visive, ciò che fornisce la base puramente intuitiva al ragionamento geometrico, cioè una elementare analogia di parti che permetta di individuare dei rapporti possibili (quella che K. chiamerà in seguito f i n a l i t à i n v i s t a d i u n a p o s s i b i l e c o n o s c e n z a). Ma appena tali rapporti possibili divengono c e r t i r a p p o r t i utilizzati in una costruzione o in un ragionamento geometrico, si è usciti dal piano puramente estetico o della bellezza. Abbiamo così un'idea di ciò che sia la « conformità alle leggi universali della sensibilità », l'accordo a proposito delle quali fornisce agli uomini la possibilità di una conoscenza universalmente valida.

§ 182. È evidente che K. non ha fatto che utilizzare pei suoi scopi speciali i concetti di simmetria, proporzione e simili correnti nell'ambiente,

e le cui origini si perdono in quelle dell'estetica stessa. Vogliamo schizzare alcuni precedenti di tale terminologia tra i filosofi, lasciando del tutto da parte la teoria delle arti figurative e della musica, ove essa ebbe un impiego si può dire universale, illustrare anche sommariamente il quale sarebbe non piccola fatica.

Già PLATONE attribuisce alla bellezza i caratteri di armonia e proporzione (DE BRUYNE, 1952, pg. 18 sgg., 71, 78; WALTER, 1893, pg. 339). ARISTOTELE parla di simmetria e proporzione (DE BRUYNE, 1952, pgg. 126 e 129). Armonia, simmetria e proporzione sono elementi della bellezza per gli STOICI (ibid., pg. 241), e VITRUVIO deduce i suoi canoni dalle proporzioni simmetriche del corpo umano (DE BRUYNE, 1953, pgg. 85-86). La simmetria ricorre in LUCIANO (ibid., pg. 175), la simmetria, l'armonia e l'ordine in PLUTARCO (ibid., pgg. 200-01). Armonia, *proportio in quantitate*, *proportio in situ* si incontrano in TOMMASO D'AQUINO (DE BURYNE, 1946, III, 298). Per ALESSANDRO DI HALES e BONAVENTURA, cfr. § 6, nota 1.

Il Rinascimento è pervaso di simili idee: le incontrammo, p. es. in LEONE EBREO ([1535] 1929, pgg.101-04). Ricordiamo la proporzione e l'armonia del BEMBO (DE BRUYNE, 1951, pg. 56) e l'*ordinabilitas* e la proporzione di CUSANO (ibid., pg. 228). *Proportio* e *compago* si incontrano in BACONE (MCMAHON, 1945, pg. 738). Quanto a CARTESIO, incontrammo presso di lui la simmetria nel § 6. MALEBRANCHE insiste, a proposito della musica, sulla proporzione delle vibrazioni dei singoli toni ([1683], 28, pgg.66-67). LEIBNIZ naturalmente riprende il tema dell'armonia e della proporzione (cfr. cit. [9]. Il tema ritorna in FONTENELLE (SCHLAPP, 1901, pg. 341) e CROUSAZ (cfr. cit. [6]). ANDRÉ è ancora più esplicito a questo proposito. Dopo aver menzionato « la regularité, l'ordre, la proportion, la symétrie », esclama:

[348] la Géométrie naturelle, qui ne peut être ignorée de personne, puisqu'elle fait partie de ce qu'on appelle sens commun, aurait-elle oublié de leur [a coloro che sono sprovvisti di gusto] mettre, comme aux autres hommes, un compas dans les yeux, pour juger de l'élégance d'une figure, ou de la perfection d'un ouvrage? (1746, pg. 14).

Anche BATTEUX insiste sulla simmetria e la proporzione ([1746] 1764, pg. 92).

DIDEROT, poi, teorizza specialmente la bellezza dei rapporti matematici (VON STEIN, 1886, pgg. 250 e 254). In Inghilterra, SHAFTESBURY è naturalmente su posizioni simili (MENZER, 1911, pg. 34; cfr. p. es. *Charakteristics*, Basilea 1790, I, 125). Lo stesso in HUTCHESON (VON STEIN, 1886, pg. 187) e in BERKELEY (cfr. cit. [15]). Vogliamo, per gli altri citare, per disteso HOME:

[349] The beauty of the whole figure, is the result of many equal and proportional parts orderly disposed; and the smallest variation in number, equality,

proportion, or order, never fails to produce a perception of ugliness and deformity (1763², I, 426).

E menzioniamo solo GERARD (SCHLAPP, 1901, pg. 447). Per la Germania — ove l'estetica vera e propria, più ispirata alla tradizione retorica, è meno penetrata nei primi tempi della terminologia della teoria artistica — basterà ricordare BAUMGARTEN (SCHLAPP, 1901, pg. 341) e REIMARUS (cfr. cit. [16]) nonchè HAGEDORN (1762, I, pg. 19). Questa rassegna a volo d'uccello non pretende che di recare alcuni esempi della enorme diffusione di tali idee anche nel campo filosofico. K. impegna dunque dei concetti ovvii, sebbene dando loro un significato nuovo e originale.

§ 183. Dopo quanto abbiamo visto, crediamo che la rivoluzione dell'estetica kantiana intorno al '69 sia sufficientemente spiegata. È senz'altro evidente che il principale centro evolutivo si trova in sede gnoseologica, nella ricerca della distintezza del sensibile, che è la struttura coordinativa spazio-temporale della sensibilità. Una netta distinzione di piani è però resa impossibile dalla intima fusione di estetica e psicologia empirica in BAUMGARTEN, uno dei principali ispiratori del rivolgimento. Comunque è chiaro che i concetti estetici, se sono stati ripresi ed elaborati per soddisfare delle esigenze nate in sede di gnoseologia, non hanno mancato, nella peculiarità delle soluzioni da essi fornite, determinate sopratutto dalla loro origine ambientale, di influenzare a loro volta la gnoseologia. Questo è vero senza dubbio per la questione senso comune-gusto. Da quanto abbiamo visto, dovrebbe essere ormai chiara la distinzione che almeno implicitamente sussiste tra di essi. Il g u s t o giudica piuttosto della attitudine di una rappresentazione a fornire una conoscenza p o s s i b i l e, come K. si esprimerà anni dopo (cioè ad essere egualmente percepita da tutti gli uomini), mentre il senso comune opera nel campo conoscitivo vero e proprio, sia per indurre o per trovare in concreto un determinato universale, sia per controllare se un certo caso singolo si possa riportare a una certa regola già nota. Una tale differenziazione è però propria solo di K., e si può dedurre dello stato delle sue idee non prima del '69. E anche in tale epoca tale distinzione non è affatto chiara, e si ha in generale piuttosto l'impressione che tra la facoltà per cui si riconosce la conformità di un oggetto alle leggi della sensibilità, e quella per cui tali singoli razionalmente inafferrabili vengono riferiti a concetti, non esista una ben definita soluzione di continuità, specialmente nel caso del riportare il singolo ad una legge. Tra intuizione estetica e conoscenza vera e propria non c'è una cesura: la prima non riguarda che un aspetto base e condizione necessaria della seconda. Nel caso della induzione — che peraltro è, nella struttura del senso comune, come vedemmo, secondaria — il problema è più differenziato, perchè si tratta di una operazione che,

talora, solo a causa di una pratica limitazione sperimentale non può essere condotta razionalmente, e che non opera necessariamente, almeno ad un certo livello di generalizzazione, su materiale irrazionalizzabile in quanto tale (cioè opera astraendo ulteriormente caratteri più generali da caratteri intellettuali particolari degli oggetti).

Comunque, abbiamo visto come debba essere stata proprio l'estetica baumgarteniana ad avviare K. alla soluzione del doppio problema del rapporto singolare-universale mediante quel senso comune, che non è che un analogo del gusto. Meglio determinatosi invece l'altro problema della distintezza del sensibile attraverso la soggettività delle irrazionalizzabili forme pure, le due questioni, pur restando interrelate, incominciano a distaccarsi.

Un'altra notevole analogia tra gnoseologia ed estetica si incontra nel problema delle r e g o l e. Esse, come regole estetiche, non sono, salvo che per la speciale strutturazione teoretica che K. loro dà, nuove nella tradizione culturale del tempo; mentre si direbbe che la denominazione di « regole » data agli universali comparativi, e la loro assimilazione gnoseologica alle regole estetiche, derivi dal fatto che essi sono stati posti sotto l'insegna, esteticamente ispirata, del senso comune. Per BAUMGARTEN infatti (*Metaph.*, § 83) non sussiste distinzione tra *regula* e *lex*. Per quanto non si possa escludere che esistesse nell'ambiente il riconoscimento dell'esistenza di una serie di *Kunstgriffe*, o regole dell' a r t e — nel senso di t e c n i c a — ovvero precetti irrazionalizzabili tratti dall'uso, e che questo abbia avviato K. alla sua soluzione. Ma tra ciò, e la assimilazione ad essi di una buona parte delle proporzioni di molte scienze, c'è una notevole differenza. Più fondata è forse l'ipotesi che abbiano contribuito a tale formulazione quei precetti m o r a l i o « regole della prudenza », di crusiana memoria, di cui abbiamo visto K. preoccuparsi nella cit. [126], proprio in connessione col g u s t o. Il che però può deporre in favore dell'importanza mediatrice del concetto di gusto; e comunque vedremo tosto come motivi morali, estetici e gnoseologici fossero così intimamente fusi nel pensiero kantiano dell'epoca da rendere quasi vana la questione di una precedenza. Ma certamente il maggiore contributo dell'estetica alla teoria della conoscenza, in questo stadio, è la soluzione in senso estetico della questione della distintezza del mondo sensibile, come armonia, simmetria, proporzione, la maggiore o minore conformità alla quale rende i diversi oggetti più o meno atti ad essere uniformemente rappresentabili e quindi conosciuti in modo evidente, e il cui universale riconoscimento, da parte degli uomini di buon gusto, garantisce per la validità sociale del conoscere. La stessa formula logica del giudizio allo stesso tempo universale, e indimostrabile, non sarebbe probabilmente sorta senza gli spunti forniti dalle discussioni sul gusto.

§ 184. Non molto ci resta da aggiungere a proposito degli accenni di tema riguardanti le connessioni logiche, gnoseologiche e metafisiche — tre diversi piani che sarà opportuno non confondere, cfr. §§ 93, 97 e 104 — tra bellezza e finalità. Non si tratta per ora di un elemento dominante, ma di una serie di riflessioni, almeno in apparenza sconnesse, che, ispirandosi in parte a motivi presenti in fasi precedenti del pensiero di K., vengono man mano prendendo consistenza sotto forma di tentativi e di sondaggi.

Così, la sensibilità, nella considerazione di un oggetto bello, si trova in un accordo implicitamente finalistico con l'intelletto. Di fatto, poi, in natura sono dati oggetti più o meno atti a porre la sensibilità in tale stato di accordo; e qui si vede che il rapporto finale, da un lato teso tra due facoltà del soggetto, viene ora ad abbracciare il rapporto soggetto-oggetto, e a proiettare nell'oggetto stesso un carattere finale, che ci porta a concludere alla sua perfezione oggettiva. D'altronde il problema del t u t t o logico-estetico (cfr. p. es. anche la cit. [165]) offre altri spunti. L'intuizione estetica permette di raggiungere per via alogica una ricchezza del singolo sensibile, che l'intelletto non può afferrare; e ciò attraverso una coincidenza, o finalità, dell'oggetto nei riguardi delle leggi universali della sensibilità, sotto le quali esso è conosciuto *in concreto*, cioè come singolo.

Ma non vogliamo insistere in simili piuttosto vaghi spunti; che per altro non risulteranno misteriosi, se si porrà mente al fatto, come « sensibile », « spazio-temporale » corrisponda ora, *mutatis mutandis*, a ciò che K. un tempo chiamava *in concreto*, e come, nella tradizione dell'ambiente, *in concreto* rappresentasse, come vedemmo più volte, il singolo nella t o t a l i t à più o meno irrazionalizzabile delle sue determinazioni (determinazione totale — basta ricordare la cit. [159]), e come totalità, perfezione, finalità fossero nell'ambiente termini concomitanti, che ora, dato il colore fenomenico acquistato dal mondo sensibile kantiano, vengono a tingersi di soggettività.

Un altro fondamentale motivo viene in questi anni ad intessersi a quello estetico o meglio estetico-gnoseologico: vogliamo dire la morale. La connessione tra morale ed estetica non era certo un fatto nuovo nell'ambiente, e tanto meno in K., come vedemmo esaminando le *Beobachtungen*. Ma non si può certo dire che la connessione del '69-'70 presenti una analogia men che superficiale con quella del '63. Vedemmo infatti (§§ 66-67) come già poco dopo il '63 la morale del sentimento accennasse chiaramente ad essere riveduta e superata. Per altro, K. non fornisce alla questione una soluzione personale ed elaborata che fino all'epoca delle Rifl. della fase '69-'70, che abbiamo esaminato nei §§ 105 sgg., e che mostrano una tanto subitanea quanto radicale e particolareggiata revisione della questione. Si tratta di tentar di capire la possibile determinante

di questo subitaneo rivolgimento. Se esaminiamo le posizioni morali del '69-'70, osserviamo che la nuova formulazione della « morale pura » si basa sulla struttura dell'universale soggettivo, necessario ma indimostrabile, che comanda di seguire i precetti del senso comune in morale, per essere liberi; e che la « morale applicata » si fonda su quel certo senso, in base al quale per via non razionale avvertiamo, caso per caso, la conformità o meno delle azioni alla libertà e al bene comune: i caratteri generali astratti da tali azioni sono quindi elevati a regole della morale materiale, certe ma indimostrabili esse pure. Questa soluzione, invero un po' macchinosa e non priva di possibili inconvenienti, risolve in modo ingegnoso il problema fondamentale della libertà dell'arbitrio, spezzando in due frammenti autonomi il meccanismo della motivazione morale: giocando sul loro scarto K. intende salvare capra e cavoli. Cioè, da un lato, si ha l'affermazione gratuita del principio della libertà, che non dipende da argomenti razionali nè da un principio sensibile sentimentale, come sarebbe un senso interno. Ma, se tale principio dovesse essere sufficiente a dedurre dal suo seno i precetti morali particolari, ovvero a realizzarsi, dovrebbe disegnarsi a principio di perfezione oggettiva, e questo senza dubbio presenterebbe il grave rischio di intellettualizzare la morale, trasformandola in una costruzione metafisicamente valida. Quindi i precetti particolari non vengono dedotti da un principio di perfezione oggettiva, ma essi sono, d'altro canto, dichiarati intellettualmente irraggiungibili, ed un senso interno, il buon senso, è incaricato di costruire a posteriori, in base ai propri irrazionalizzabili responsi, delle regole pratiche: le quali per altro non acquistano forza costrittiva in base a quella sensibilità morale che le ha discriminate; essa vale, sì, a distinguere il bene dal male, ma non ad imporre il primo e proibire il secondo (altrimenti il rischio di un sentimentalismo morale sarebbe incombente); ma tali regole divengono imperative, in quanto comandate da quel precedente principio della morale pura, da cui peraltro non sono state dedotte, ma cui son conformi.

§ 185. Si tratta di comprendere che cosa abbia fornito a K. gli elementi di una simile soluzione. Salta agli occhi l'analogia tra il senso comune in morale e il gusto come *analogon rationis*. Basterà richiamare alla memoria la cit. [192] per rendersi conto che la connessione sussisteva, almeno in germe, da un pezzo. La prima novità consiste nella struttura gnoseologico-metafisica assegnata alle regole morali, e ci accorgiamo che la formula dell'universale soggettivo, necessario ma indimostrabile, deve essere venuta formandosi in gnoseologia-estetica e in morale o insieme o in stretta connessione. L'ambiente (cfr. §§ 53 sgg. e §§ 111-12) non fa che suggerire o aiutare una simile genesi comune. Ma il chiarimento principale fa pernio

su un'altra analogia: come in gnoseologia abbiamo, da un lato, dei principi razionali puri, e, dall'altro, un analogo della ragione che li concreta — sussistendo tra di essi uno scarto necessario ad assicurare una sua propria distintezza e autonomia al sensibile, e nello stesso tempo a preservare il puro mondo intellettuale dalle antinomie del concreto; così in morale, da un lato, si profila un puro principio razionale, anche pel quale si sfrutta, per preservarlo da intromissioni intellettuali, la formula dell'universale soggettivo, ma puro da elementi sensibili — e, dall'altro, una struttura di regole sensibilmente o pseudosensibilmente (se il senso comune è puro fenomeno di qualcos'altro, il loro carattere sensibile è puramente conoscitivo, ma non metafisico) stabilite, che funzionano però in accordo autonomo con quel principio, sul piano indipendente che è loro proprio.

Anche qui è impossibile stabilire se la soluzione gnoseologica abbia servito di modello a quella morale, o se esse siano nate insieme, come è più probabile. In ogni caso, il materiale in nostro possesso ci ha fornito un filone di continuità molto più consistente per le riflessioni gnoseologiche che per quelle morali, onde si direbbe che l'elemento gnoseologico-estetico abbia avuto una funzione dominante nel processo. Comunque crediamo sia il caso di insistere sulla profonda unità dei diversi aspetti del pensiero kantiano in questo frangente, il che rende piuttosto superflua la questione di una precedenza, e ci rende inclini ad ammettere una interconnessione strettissima tra i vari elementi in giuoco, per cui ad un certo punto il contraccolpo immediato in morale di certe ipotesi vagamente formatesi in gnoseologia abbia potuto portare K. ad insistervi sopra, e a sviluppargliele ulteriormente tra le mani anche nel primo rispetto, e viceversa.

Questa profonda unità non si spiega se non scoprendo in tutti questi vari filoni un denominatore comune. E questo, come già suggerimmo, non può essere rintracciato che in quel problema, che intorno al '65 si chiama del concreto o del rapporto tra individuale e universale, e che poi, senza perdere la sua coesione interna, assume, nelle varie branche e frazioni, diversi nomi, quali la questione delle forme pure della sensibilità nei riguardi dell'intelletto, del gusto e del senso comune, della morale pura e materiale.

Ma il filo conduttore è costituito dal fatto, che le diverse magagne della macchina identico-deduttiva wolffiana sono medicate, nei vari campi, con una panacea unica: la ferma convinzione, nata probabilmente in sede psicoempirica, che tra l'universale e il sensibile, il singolo, l'individuo, non ci sia passaggio razionale. La sfera della sensibilità, che sola può fornire concretezza e totalità determinante, anche se non più realtà, deve essere riorganizzata autonomamente su basi proprie, e coincidere liberamente col meccanismo razionale. In tal modo, da un lato, la sensibilità può salvare la sua pienezza concretizzante e la sua aderenza al singolo

con tutta la sua complessità antinomica, dall'altro la ragione è preservata dalla contraddittorietà e dal determinismo proprii del mondo sensibile.

Non si esageri ora l'importanza di questa grossolana generalizzazione e semplificazione conclusiva, che non ricorre mai, come tale, nella realtà del pensiero kantiano, ove si fenotipizza continuamente in soluzioni particolari, ciascuna impostata secondo le proprie esigenze e perciò diversa da quello schema generico; ma si tenga presente quest'ultimo come sotterraneo principio coordinatore, quale il centro prospettico di un quadro, che ne regola la disposizione anche se non vi è raffigurato, perchè è nascosto dietro gli oggetti che il quadro effettivamente rappresenta.

Gli elementi sui quali questo processo comune ha presa hanno però, anche nell'ambiente, un denominatore comune evidente: il cosiddetto senso interno. Accenniamo qui a tale questione solo per sommi capi, perchè intendiamo approfondirla in un altro lavoro.

Il senso interno o *analogon rationis* tende ad acquistare, nella prima metà del '700 tedesco, una triplice funzione: anzitutto come *Wahrheitssinn* o senso comune, in quanto permette di formulare giudizii conoscitivi per via irrazionale e confusa; come gusto, in quanto permette di giudicare del bello, indipendentemente da regole intellettuali; e infine come buon senso o senso morale, in quanto permette di distinguere intuitivamente il bene dal male. WOLFF riduceva, di passaggio, al concetto d'ingegno, o analogon rationis, sia la *Erwartung ähnlicher Fälle*, che il bello e la morale (cfr. §§ 111-12). CRUSIUS parlava in metafisica di *innere Erfahrung*, in morale di *Gewissenstrieb* o gusto morale (ibid.). MENDELSSOHN ravvicinava *Wahrheitssinn*, *Gewissen* (o senso morale) e *Geschmack* (ibid.). DE BEAUSORBE paragona il *sentiment intérieur*, che ci permette di presentire gli eventi, a quello che dirige l'abilità dell'artefice, al gusto, e al senso morale ([1766] 1768, pg. 401 sgg.). E il FEDER dedica un saggio speciale (1748) al senso interno, o *analogon rationis*, che come *sensus veri* o senso comune, concerne la conoscenza (FEDER, 1748, pg. 27), come *sensus pulchritudinis* il bello (ibid., pg. 30), come *sensus moralis* l'etica (ibid., pg. 32). Per tralasciare le connessioni in materia evidenti tra gli Inglesi.

Quindi spezzata, per le motivazioni metodologico-psicoempiriche viste, la riducibilità dei dettami del senso comune a principi razionali in gnoseologica-estetica, un atteggiamento analogo, in morale, veniva da sè. E la situazione dell'ambiente preparava persino la distinzione, baumgartenianamente non ancora chiara in K. fino al' 70,tra senso comune (rapporto individuale-universale razionale) e gusto (rapporto singole esperienze-uniformità universale della rappresentazione sensibile). I frequenti accostamenti, incontrati nelle Rifl. provenienti dal periodo '64-'71, tra

senso comune, gusto, e morale divengono perciò trasparenti. Senza che peraltro K. ci abbia lasciato una formulazione precisa, generale ed unica di questa grande analogia e del nuovo principio regolatore che lo guida a procedere di pari passo nei diversi campi.

È dunque indubbio che i principali elementi catalizzatori del processo siano stati il concreto e la morale di CRUSIUS, l'*analogon rationis* di BAUMGARTEN, e l'individuo sensibilmente distinto di LAMBERT, oltre che la questione della causalità in HUME. Il che, nel complesso, ci spingerebbe ad inclinare per la motivazione più accentuatamente gnoseologico-estetica di questi importanti rivolgimenti.

§ 186. Vogliamo, prima di prendere congedo, addurre un ulteriore elemento di conferma alle dottrine estetiche di K. che abbiamo assegnato alla fase '69-'71. Ce lo fornisce quel *Kollegheft* che va sotto il nome di *Logik Blomberg,* stato assegnato dallo SCHLAPP, peraltro in via ipotetica, al 1771 (SCHLAPP, 1901, pg. 49). Egli ne dà un riassunto e degli estratti, di cui qui ricorderemo i punti principali. L'ampia trattazione che l'estetica riceve in tutti i posteriori corsi di logica e di metafisica di K. che ci sono rimasti è anzitutto un elemento che verifica in generale le connessioni che abbiamo posto in luce nella nostra ricerca.

La *gesunde Vernunft,* dice K., è sufficiente a stabilire diritto e morale, ma non basterebbe ad altre scienze, come matematica e medicina (SCHLAPP, 1901, pgg. 50-51). Il g u s t o non conosce la cosa « *in abstracto* und a priori », ma « *in concreto* aus der Erfahrung »; peraltro è universale, e fonda la comunicabilità tra gli uomini (ibid., pg. 54). Il gusto è retto da una specie di *consensus gentium,* anche se questo contrasta alla *Vernunftregel* (ibid., pg. 57). L'estetica non è scienza, ma c r i t i c a (ibid., pg. 59). Norma del gusto non è *Vernunftregel* ma *Muster,* ossia « das Urbild aller Vollkommenheit immer nur in Gedanken, ein Archetipon, ein Ideal ». *Muster* sono *Beispiele* « die dem Urbild am meisten nahe kommen » (ibid., pg. 54). Il bello perfetto non nasce dalla unione di molte bellezze parziali, ma è un « Mittelmass von dem, was besonders ist ». L'estetica riguarda anche il sublime. La perfezione estetica è soggettiva, mentre quella logica è oggettiva (ibid., pg. 55). La perfezione estetica è sentita mediante « verworrene Begriffe », o mediante *Rührung.* Ma l'intuizione estetica giova al conoscere logico (ibid., pg. 56) attraverso il *Sinnlichmachen* di ciò che è arido, ove però la forma intellettuale non ne soffra.

Una conoscenza coincide col soggetto, « wenn sie uns viel zu denken giebt, unsere Tätigkeit ins Spiel setzt », il che favorisce la v i t a , onde piace (ibid., pg. 57). Bello è « was den Regeln des Geschmacks gemäss ist und mit den Regeln der Erscheinung übereinstimmt ». Verità logica e verità estetica sono due cose ben diverse (ibid., pgg. 57-58).

La *Deutlichkeit* logica è intensiva, quella estetica estensiva; essa consiste in *Lebhaftigkeit* (opposta alla *Trockenheit* logica), cioè in un ampio collegamento di *Merkmale* coordinati. Ad essa può però esser connessa la profondità (*Tiefe*) logica (ibid., pgg. 58-59). L'arte più grande consiste nel far sì che l'oggetto appaia quale un prodotto naturale (ibid., pg. 52). Compare la questione del genio (ibid., pgg. 50-51).

Si può dire che il contenuto di questo corso coincida quasi perfettamente, sia nelle dottrine esposte che nella terminologia, con le Rifl. del periodo corrispondente. In più troviamo uno sviluppo notevole, sopratutto tenendo conto delle sue future conseguenze, del concetto di ideale. Compare di sfuggita anche il sublime, e la *Rührung* si intromette ad un certo punto in modo sospetto nel giudizio di gusto. Riappare il concetto di vita, in connessione con quello di attività.

Avremo occasione di studiare gli elementi nuovi che qui si incontrano nel corso di un'altra ricerca. Come ivi vedremo, le dottrine estetiche di K. resteranno per alcuni anni susseguenti, nelle loro grandi linee, immutate, malgrado lo sviluppo di vari particolari. Ne risulterà più chiara la coerenza e la attendibilità di questa fase del pensiero estetico kantiano, compresa all'incirca tra il '69-'70 e il '75, quand'anche si vogliano porre in dubbio la cronologia più precisa che abbiamo proposta, sulle orme dell'ADICKES, e le induzioni che ne abbiamo tratte riguardo al corso evolutivo del pensiero kantiano tra il '68 e il '69. Le quali peraltro, di fronte alle relazioni che le dottrine estetiche hanno con materiale contemporaneo gnoseologico e morale, dovrebbero apparire oltremodo verisimili.

Veniamo finalmente ad arrecare una ulteriore conferma documentaria al punto centrale della nostra esegesi, cioè la connessione tra gnoseologia ed estetica.

Nel 1771 M. HERZ, il fedele allievo di K., pubblicava a Königsberg le *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*, nelle quali si proponeva di esporre in forma piana le dottrine della *Dissertatio*. L'operetta non è priva di superficialità e di malintesi, ma vi si incontra un passo che, quantunque nei dettagli travisi le intenzioni di K., nell'insieme può arrecare buona tesimonianza del fatto che la connessione tra gnoseologia ed estetica, a proposito delle dottrine della *Dissertatio*, era considerata *selbstverständlich* da un allievo di K. A pg. 33 lo HERZ, parlando della conoscenza sensibile, vi distingue una materia e una forma; e comincia, a questo proposito, a parlare del bello. Poco oltre incontriamo un passo assai interessante:

[350] Die *Form* machen die allgemeinen Grundsätze aus, welche die Aesthetik auseinander setzt, die wiederum insofern objektiv sind, als sie der Seele als nothwendige Gesetze beywohnen, nach denen allein sie die Schönheit oder Hässlichkeit irgend eines sinnlichen Gegenstandes beurtheilen kann. Da diese

Grundsätze aber bey der genauen Bestimmung auf die genau bestimmte Materie angewendet werden müssen, und diese etwas subjektives in sich enthält, so wird auch die bestimmte Form nicht blos etwas objektives seyn, sondern eben so viel subjektives enthalten, als mit der Materie, auf welche sie angewandt wird, untermischt ist. Der *sinnlich schöne Gegenstand* verhält sich also zu den allgemeinen Regeln des Geschmacks, wie der *sinnliche Gegenstand* überhaupt zu denjenigen Bedingungen, welche bey Vorstellung desselben der Seele vorgeschrieben sind, und die, wie ich Ihnen in der Folge zeigen werde, in den Begriffen Raum und Zeit bestehen. Desgleichen verhalten sich die Grundsätze des Schönen zu den Gegenständen des Schönen, wie eben diese Begriffe von Raum und Zeit zu den sinnlichen Gegenständen überhaupt.

I malintesi sono due: anzitutto, secondo K., la forma non è in certo modo soggettiva, perchè è applicata a una materia soggettiva, ma è soggettiva di per sè, in quanto struttura coordinativa del molteplice sensibile; e secondariamente le leggi del bello non sono analoghe a quelle della sensibilità in generale, ma sono quelle leggi stesse, come K. espressamente più volte ripete.

Comunque, questo basta a documentare lo sfondo sul quale un contemporaneo vicinissimo a K. vedeva la dottrina della sensibilità nella *Dissertatio*; e in questo sfondo domina l'estetica.

Ci si può domandare perchè la connessione tra estetica e gnoseologia della sensibilità non sia più esplicita nella *Dissertatio* (1). Anzitutto, essa è, in certo modo, esplicita, se si tiene conto del valore di una serie di termini, come « coordinazione », « concreto », ecc. Ma per il resto si può pensare che K. volesse evitare un richiamo troppo chiaro a una problematica che usciva dal quadro espositivo della *Dissertatio*. Porre il problema della validità o uniformità delle rappresentazioni sensibili, e risolverlo mediante l'universalità del gusto, avrebbe esposto K. a tutti i pericoli insiti nel concetto di gusto in quel tempo; esso era infatti considerato dai più come soggettivo. Per evitare tali pericoli egli avrebbe dovuto esporre in piena regola la sua estetica; allontanandosi dai temi metafisici propri della *Dissertatio*, nella quale la teoria delle forme pure ha come scopo precipuo quello (metafisico) di risolvere le antinomie. E, a tale scopo, bastava quanto della teoria della sensibilità egli vi espone. Il centro dell'interesse, nella *Dissertatio*, è la possibilità e la non contraddittorietà dell'uso reale (trascendente), non la validità della conoscenza empirica. Del resto K. si proponeva di trattare a parte il problema del bello nella « Critica del Gusto » che egli si riprometteva in quegli anni di scrivere (cfr. lettera a Herz del 21 Feb. 1772, X, pg. 129).

(1) Sulla realtà di tale connessione cfr. anche Bäumler, 1923, pg. 315 sgg.

OPERE CITATE

La seguente lista contiene tutte le opere citate nel corso del presente lavoro, salvo alcune, ricordate una volta sola e di passaggio, la cui indicazione completa accompagna la citazione.

Questa lista non vuole quindi essere una bibliografia dell'argomento, ma elenca solo le opere che abbiamo utilizzato specialmente. Intendiamo pubblicare in altra sede un saggio bibliografico sull'estetica kantiana, e sul suo ambiente.

Allorchè la data di edizione di un'opera è posta tra parentesi quadra, ciò significa che non citiamo da tale edizione originale, ma da quella la cui data segue il titolo e il luogo di edizione.

I *paragrafi* citati senz'altra indicazione si riferiscono al presente libro; salvo che nel Cap. IV, Sez. IV, ove i paragrafi da 1 a 30, citati senz'altra indicazione, si riferiscono alla *Dissertatio* di Kant.

Le citazioni costituite da un numero romano e da un numero di pagina, senza altra indicazione, si riferiscono ai volumi e pagine corrispondenti di *Kant's gesammelte Schriften, Preussische Akademie Ausgabe*, Berlin, 1910 sgg. (sinora 22 voll.).

Krit. d. Urt. significa: *Kritik der Urteilskraft.*

K. d. r. V. e *K. d. p. V.* significano rispettivamente *Kritik der reinen* e *der praktischen Vernunft.*

ADDISON, J. [1711-12], *The Spectator*, ed. Morley. London 1891.

A[NDRÉ], Y[VES] M[ARIE] DE L'I[SLE]. 1741. *Essai sur le beau.* Paris.

ANTHROPOSCO, O. 1784. *Geschichte der Physiognomik.* Leipzig.

ANTONI, C. 1942. *La lotta contro la ragione.* Firenze.

ARNOLDT, E. 1907, 1906-11. (*Kritische Excurse in Gebiete der Kantforschung*, in:) Gesammelte Schriften, her. v. O. Schöndörffer, 9 Bde. Berlin.

BACON, F. [1605]. *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, in: « The Works of F. B. », ed. Spedding, Ellis, & Heath, 14 vol., London 1857-74.

BAILLIE, J. 1747. *An Essay on the Sublime.* London.

BARCLAY, J. 1614. *Icon Animorum.* London. [Trad. ted. Seyfarten, Bremen 1649; Wynckelmann, Bremen 1660; ?, Pest 1784].

BARTOLOMÉ DE MEDINA. 1582. *Expositio in Prima Secundae... Thomae Aquinatis.* Salamanticae.

BATT, M. 1902. *The treatment of nature in German literature from Günther to the appearance of Goethe's Werther.* Chicago.

BATTEUX, CH. 1746. *Les beaux arts reduits à un seul principe.* [Trad. ted. Ramler, Leipzig 1758].

BAUMGARTEN, A. G. 1735. *Meditationes de nonnullis ad poëma pertinentibus.* Halle.

— 1739. *Metaphysica.* Halle.

— 1750-8. *Aesthetica*, 2 Bde. Frankfurt-Oder.

— 1760. *Initia philosophiae practicae primae.* Halle.

BÄUMLER, A. 1923. *Kants kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik*, Bd. 1. Halle.

BAYER, R. 1933. *L'esthétique de la grâce.* Paris.

BEAUSORBE, DE. [1766]. *Réflexions sur le pressentiment.* In: « Histoire de l'Acad. des Sciences de Berlin », 1758.
BEGUELIN, [1757]. *Mémoire sur les premiers principes de la Métaphysique.* Ibid., 1755.
BENTLEY, R. [1692]. *A confutation of Atheism,* in « Works », 3 vol. London 1836-38.
BERGMANN, E. 1911. *Die Begründung der deutschen Aesthetik durch A. G. Baumgarten und G. F. Meier.* Leipzig.
BERKELEY, G. *Works,* ed. Campbell-Frazer, 4 vol. Oxford, 1871.
— *Works,* 4 vol. Oxford, 1901.
BIBLIOTHEK der schönen Wissenschaften und der freyen Künste. Leipzig, 1756 sgg. (*Poi*: Neue Bibliothek...).
BIEBER, H. 1912. *J. A. Schlegels poetische Theorie.* Berlin (« Palaestra », CXIV).
BIESE, A. 1890. *Der Associationsprincip und der Anthropomorphismus in der Aesthetik.* Progr. Kiel, Leipzig.
BILFINGER, G. B. 1740. *Dilucidationes philosophicae de Deo...* Tubingae.
BING, S. 1934. *Die Naturnachahmungstheorie bei Gottsched und den Schweizern, und ihre Bezieung zu der Dichtungstheorie der Zeit.* Würzburg. (Diss.)
BODMER, J. J. 1740. *Critische Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie und dessen Verbindung mit dem Wahrscheinlichen...* Zürich.
BOHATEC, J. 1938. *Die Religionsphilosophie Kants in der « Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft », mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen.* Hamburg.
BÖHM, H. 1926. *Das Schönheitsproblem bei G. F. Meier.* « Arch. f. die ges. Psychol. », LVI.
BOUHOURS, D. 1687. *Manières de bien penser dans les ouvrages de l'esprit.* Paris (1691[2], 1771[14]).
BOUILLER, V. 1928. *Silvain et Kant, ou les antécédents français de la théorie du Sublime.* « Rev. de litt. comparée », VIII.
BRAY, J. W. 1898. *A History of English Critical Terms.* Boston.
BREITINGER, J. J. 1740. *Kritische Dichtkunst,* 2 Bde. Zürich.
BREITMEIER, FR. 1888. *Geschichte der poetischen Theorie und Kritik von den Diskursen der Maler bis auf Lessing.* 2 Bde. Frauenfeld.
BROWNE, I. H. 1739. *An Essay on Design and Beauty.* Edimburgh.
BRUNSCHWICG, L. 1949. *L'Expérience humaine et la causalité physique.* Paris.
BRUYNE, E. DE. 1946. *Etudes d'Esthétique Médiévale.* 3 vol. Brugge.
— 1951. *Geschiedenis van de Aesthetica: De Renaissance.* Antwerpen-Amsterdam.
— 1952. — —: *De Grieske Oudheit.* Id.
— 1953. — —: *De Romeinse Oudheit.* Id.
BUFFIER [C.]. 1724. *La Doctrine du Sens Commun, ou Traité des premières verités et de la source de nos jugements.* Paris.
BUFFON, G. L. DE. 1753. *Discours sur le style.* In: Discours prononcés dans l'Académie Française le samedi 24 Aôut 1753, à la réception de M. de Buffon.
BÜHLER, K. 1905. *Studien über H. Home.* Strassburg-Bonn (Diss.).
BURCKHARDT, J. 1908[10]. *Die Cultur der Renaissance in Italien,* 2 Bde. ed. Geige. Leipzig.
[BURKE, E.]. 1757. *Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful.* London.
BUSH, M. D. 1942. *Rational proofs of a deity from order of nature.* « ELH, A Journ. of English Lit. Hist. », IX, pgg. 288-319.
CAMPO, M. 1939. *Christian Wolff,* 2 voll. Milano.
— 1953. *La genesi del criticismo kantiano* (I-II). Varese.
CARTAUD DE LA VILATE, F. 1737. *Essay critique et philosophique sur le Goust.* Amsterdam.

CASSIRER, E. 1922. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. II. Berlin.
CHARRON, P. [1601]. *De la Sagesse.* Leide. S. a.
CHASE, I. W. U. 1943. *H. Walpole: Gardenist.* Cincinnati.
CLAUBERG J. 1691. *Opera omnia philosophica.* Amstelodami.
COLLIER, A. [1713]. Clavis Universalis, ed. Bowman. Chicago, 1909.
COLLIGNON, A. 1905-06. *Le portrait des esprits de J. Barclay.* « Mémoires de l'Académie de Stanislas » (Nancy), pg. 65 sgg.
COUTURAT, L. 1901, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits.* Paris.
CROCE, B. 1942. *Storia dell'estetica per saggi.* Bari.
CROUSAZ, J. P. DE. 1712. *Traité de Logique,* 2 vol. Amsterdam.
— 1715. *Traité du Beau.* Amsterdam.
CRUSIUS, CHR. AUG. [1744]. *Anweisung vernünftig zu leben.* Leipzig 1767[3].
— 1745. *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten.* Leipzig.
— 1747. *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss.* Leipzig.
CUDWORTH, R. 1678. *The Intellectual System of the Universe.* London. [Trad. lat. Mosheim, « Systema intellectuale », 2 Bde., Jena 1733].
DERHAM, W. 1713. *Physico-Theology, or, A Demonstration of the Being and Attributes of God from the Works of Creation.* London. (12 ed. inglesi nei 50 anni succ.). [Trad. ted. C. C. Wiener, Hamburg 1750[2], Dresden 1764[3]).
— 1715. *Astro-Theology, or A Demonstration of the Being and Attributes of God from a Survey of the Heavens.* London. [Trad. ted. J. A. Fabricius, Hamburg 1732[1], 1765[2]].
DENNIS, J. 1701. *The Advancement and Reformation of Modern Poetry.* London.
DESCARTES, R. *Oeuvres,* ed. Adam et Tannéry, 10 vol. Paris, 1897-1908.
DESSOIR, M. 1901. *Geschichte der neueren deutschen Psychologie,* Bd. I. Berlin.
DIDEROT, D. *Oeuvres complètes,* ed. Assézat, 20 vol., Paris, 1875-77.
DUBOS, J. B. 1719. *Réflexions critiques sur la poësie, la peinture et la musique.* Paris.
FÄHRMANN, E. 1907. *J. J. Rousseaus Naturanschauung.* Berlin. (Diss.).
FARINELLI, A. 1936. *Gracián y la literatura áulica en Alemania.* In: « Divagaciones hispánicas ». Barcelona.
FEDER, J. G. H. 1768. *De sensu interno exercitatio philosophica.* Göttingen.
— [1779 sg.]. *Untersuchungen über den menschlichen Willen,* 3 Bde. Linz, 1785[2].
FÉNELON, FR. DE SALIGNAC DE LA MOTHE. [1687]. *L'éducation des filles.* Paris, 1885 (1754[10]).
FESTUGIÈRE, J. 1941. *La philosophie de l'amour de M. Ficino et son influence sur la litterature française au XVI*[e] *siècle.* Paris.
FEYJÓO Y MONTENEGRO, B. G. 1733-30-40. *Teátro Crítico Universal.* Madrid.
FLEMMING, W. 1931. *Der Wandel des deutschen Naturgefühls vom 15*[tem] *zum 18*[ten] *Jhdt.* Halle.
FICINO, M. 1544. *Sopra lo amore.* Firenze.
FOLKIERSKI, W. 1925. *Entre le classicisme et le romantisme.* Paris.
FONTENELLE, J. M. CARITAT DE. [1686]. *Entretiens sur la pluralité des mondes.* Paris, 1698[4]. [Trad. ted. di Gottsched, 1727].
[FOESTER, ed.] 1893. *Scriptores physiognomici.* 2 vol. Leipzig.
FUETER, E. 1911. *Geschichte der neueren Historiographie.* München und Berlin.
GANDILLAC, M. DE. 1941. *La Philosophie de Nicolas de Cues.* Paris.
GERARD, A. [1756]. *An Essay on Taste.* Edimburgh, 1764[2]. [Trad. ted. Flögel, Breslau, 1776].
GOLDSTEIN, L. 1904. *M. Mendelssohn und die deutsche Aesthetik.* Königsberg.

GOTTSCHED, J. CH. [1730]. *Versuch einer critischen Dichtkunst.* Leipzig, 1742³.
GRACIÁN, B. 1639. *El Héroe.* Madrid.
— 1646. *El Discreto.* Huesca.
— 1650-53. *El Criticón.* Madrid y Huesca, 3 vol.
— 1657. *Oráculo Manual.* Lisboa.
— *Obras,* ed. Correa Calderón. Madrid, 1944.
GREW, N. 1682. *The Anatomy of Plants.* London.
GRIMM, J. & W. *Deutsches Wörterbuch.* Leipzig, 1854 segg.
GROOS, K. 1901. *Hat Kant Hume's Treatise gelesen?* In :« Kantstudien », Bd. V.
HAGEDORN, CH. C. 1762. *Betrachtungen über die Mahlerei.* 2 Tle. Leipzig.
HANDKE, H. 1896. *Die Theorie der Schönheit räumlicher Formen bei der englischen und deutschen Popularphilosophen im vorigen Jhdt.* Freienwalde. (Diss. München).
H[ARRIS], J. 1744. *Three Treatises.* London.
HARTLEY, D. 1749. *Observations on Man, his Frame, his Duty and his Expectations.* 2 vol. London. [Trad. ted. Pistorius, Rostock, 1772-73].
HEIMSOETH, H. 1926. *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius.* Berlin. (Schriften der Königsberger Gelehrten Ges., geisteswiss. Klasse, III, 3).
[HERRERA, F. DE]. 1580. Comentarios a Garcilasso, in *Obras de Garci Lasso de la Vega...,* Sevilla.
HERZ, M. 1771. *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit.* Königsberg.
HOBBES, TH. [1650]. *The Elements of Law, Natural and Politic,* ed. Tönnies, Cambridge, 1928.
— [1651]. *Leviathan,* ed. Smith. Oxford, 1909.
HOFFMANN, A. F. 1729. *Gedancken über Herrn Chr. Wolffens logic oder sogenannte Philosophiam rationalem.* Leipzig.
— 1737. *Vernunftlehre.*
HOFMANN, H. J. 1913. *Die lehre vom Erhabenen bei Kant und seinen Vorgängern.* Halle (Diss.).
HOGART, U. 1753. *The Analysis of Beauty.* London. [Trad. ted. Mylius, 1754].
HOME, H. 1751. *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion.* Edimburgh. [Trad. ted. Rautenberg, Braunschweig, 1768].
— 1762. *Elements of Criticism,* 3 vol. Edimburgh (Edimburgh 1763², London 1765³). [Trad. ted. Meinhard-Garve, Leipzig, 1763-66].
HUARTE, J. 1578. *Exámen de ingénios para las sciencias.* Pamplona.
HUME, D. [1742]. *Essays, moral and political.* Edimburgh.
— [1748]. *Philosophical Essays* [*poi*: Enquiry] *concerning the Human Understanding.* London.
— [1751]. *Essay concerning the Principles of Morals.* London. In: *Essays,* ed. Green and Grose, London, 1875. [Trad. ted. di tutte e tre le opere, Pistorius, « Vermischte Schriften », Hamburg u. Leipzig, 1754-56].
HUTCHESON, F. 1725. *An Inquiry into the Origin of our Ideas of Beauty and Virtue.* London. (Seconda ed.: *An Enquiry concerning Beauty, Order, Harmony, Design.* London, 1726). [Trad. ted. « Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit and Tugend ». Leipzig, 1762].
— 1728. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections...* London. [Trad. ted. Sellius. Liegn., 1760].
— 1742. *Philosophiae moralis institutio compendiaria, ethices et jurisprudentiae naturalis elementa continens.* Glasguae. [Trad. ing.: A Short Introduction to Moral Philosophy. Glasgow, 1748].

HUTCHESON, F. 1755. *A System of Moral Philosophy*, 2 vol. Glasgow and London. [Trad. ted. Müller, « Sittenlehre der Vernunft », 2 Tle., Leipzig, 1756].

JUNIUS, FR. 1637. *De Pictura Veterum*. Oxford.

KANDERER, L. 1933. *Die Ruinenpoesie in der deutschen Literatur*. Heidelberg. (Diss.).

KÄSTNER, A. 1907. *Versuch einer Geschichte des Teleologischen Gottesbeweises von der Renaissance bis zur Aufklärung*. Leipzig. (Diss.).

KATE, L. H. TEN. 1728. *Discours préliminaire sur le Beau Idéal des Peintres, Sculpteurs et Poëtes*. Amsterdam (Premesso al III vol. della trad. franc. dei trattati dei Richardson).

KÖNIG, J. CHR. 1784. *Philosophie der schönen Künste*. Nürnberg.

LA BRUYÈRE, J. DE. [1687-96]. *Les Caractères*, ed. Servois et Rébelliaux. Paris, 1923.

LAMBERT, J. H. 1761. *Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Welthauses*. Augspurg.

— 1764. *Neues Organon*... 2 Bde. Leipzig.

LAVATER, J. C. 1778. *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniss und Menschenliebe*. Leipzig u. Wintertur.

LEIBNIZ, G. W. v. *Deutsche Schriften*, ed. Guhrauer, 2 Bde. Berlin, 1838-40.

— *Opera philosophica quae extant*, ed. Erdmann, 2 Bde. Berlin 1839-40.

— *Nouvelles lettres et opuscules inédits*, ed. Foucher de Careil. Paris, 1857.

— *Briefwechsel zwischen Leibniz und Chr. Wolff*, ed. Gerhardt. Halle, 1860.

— *Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, 7 Bde. Berlin, 1875-90.

— *Oeuvres Philosophiques*, 2 vol., ed. Janet. Paris, 1900.

LEONE EBREO. [Roma, 1535]. *Dialoghi d'Amore*, ed. Gebhardt. Heidelberg, London, etc., 1929.

LESSER, FR. CHR. 1738. *Insektotheologie*. Leipzig. [1740²].

LESSING, G. E. *Sämtliche Schriften*, ed. Lachmann-Muncker, 23 Bde. Stuttgart, 1886-24³.

LOCKE, J. 1690. *An Essay Concerning Human Understanding*. London [1731¹⁰]. [Trad. franc. Coste, Amsterdam 1729²).

LOMAZZO, G. P. 1584. *Trattato dell'Arte della Pittura*. Milano.

— 1590. *Idea del Tempio della Pittura*. Milano.

LONGIN. 1694. *Traité du Sublime*... [Trad. Boileau-Despréaux]. Paris.

MCKENZIE, G. 1949. *Critical Responsiveness. A Study of the Psychological Current in later XVIII-Cent. Criticism*. Berkeley & Los Angeles.

MACMAHON, A. PH. 1945. *Francis Bacon's Essay « of Beauty »*. Publ. Mod. Lang. Ass., LX.

MAHON, D. 1947. *Studies in Seicento Art Theory*. London.

MALEBRANCHE, N. [1683]. *Méditations chrétiennes*. Paris, 1928.

MARMONTEL, J. F. DE. 1763. *Poétique Françoise*. 2 vol. Paris.

MAUPERTUIS, P. L. MOREAU DE. 1751. *Essai de Cosmologie*. Leyde.

MEIER, G. F. 1744. *Gedanken von Scherzen*. Halle.

— 1748-49-50. *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, 3 Bde. Halle.

— 1752. *Vernunftlehre*. Halle.

— 1752. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle.

— 1757. *Metaphysik*. Halle.

MENDELSSOHN, M. [1755]. *Briefe über die Empfindungen*.

— [1757]. *Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Wissenschaften*...

— [1758]. *Betrachtungen über das Erhabene und das Naive in den schönen Wissenschaften*, « Bibliothek », 1758, II, pgg. 233-66. [Prima versione].

— [1758]. [Recensione alla Enquiry di Burke]. « Bibliothek », 1758, III, pgg. 290-330.

Mendelssohn, M. [1759]. *Briefe, die neueste Literatur betreffend.*
— [1761]. *Rhapsodie über die Empfindungen.*
— [1764]. *Ueber die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften.*

Edizioni generali:

G. S. = *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe, her. v. Elbogen, Guttman, Mittwach; Berlin, 1929 ff.

Schriften = *Schriften zur Philosophie und Aesthetik*, ed. Brasch. 2 Bde. Leipzig, 1880.

W = *Sämmtliche Werke*, 12 Bde. Ofen, 1819-25.

Menéndez y Pelayo, M. 1884. *Historia de las ideas estéticas en España*, II, 1. Madrid.

Mengs, R. 1762. *Gedanken über die Schönheit und den Geschmack in der Mahlerei.* Zürich.

Menzer, P. 1911. *Kants Lehre von der Entwicklung.* Berlin.
— 1952. *Kants Aesthetik in ihrer Entwicklung.* Berlin.

Méré, A. Gombaud de. *Oeuvres Complètes*, 3 voll. Paris, 1930.

[Meredith, J. C.] 1911. *Kant's Critique of Aesthetic judgment.* Oxford.

Merian. [1765]. *Sur le sens moral.* « Hist. de l'Acad. des Sciences de Berlin », 1758, pg. 390 sgg.

Mersenne, M. 1634. *Questions harmoniques.* Paris.

Miller, G. M. 1913. *The Historical Point of View in English Literary Criticism from 1570-1770.* Heidelberg.

Mirabent, F. 1927. *La estética inglesa del siglo XVIII.* Barcelona.

Monk, S. H. 1935. *The Sublime. A study of critical theories in XVIII Cent. England.* New York. [Recensito da Crane in *English literature* 1660-1700 (1926-1950), « Philological Quarterly »].
— 1944. *A Grace Beyond the Reach of Art*, « Journ. of the Hist. of Ideas », V, pgg. 131-50.

Moog, W. 1916. *Kants völkerpsychologische Betrachtungen über die Charaktere der europeischen Nationen*, « Vtljhrsschr. f. wiss. Philosophie u. Soziol. », XL.

Muralt, B. L. de. 1725. *Lettres sur les anglois et sur les françois.* S. l.

Needler. 1728². *The Works.* London [la prima ed. è anteriore al 1718].

Neumann, W. 1898. *Die Bedeutung Home's für die Aesthetik und sein Einfluss auf die deutschen Aesthetiker.* (Diss.). Halle.

Nizolius, M. 1553. *De veris principiis et de vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos.* Parmae.

Pascal, B. *Pensées et Opuscules*, ed. Brunschwicg. Paris, S. d.

Pernetty, J. 1797. *Geschichte der Physiognomik.* In: « Beitr. zur Gesch. d. Phil. », 1797, VIII St.

Pic, J. 1688. *Discours sur la bienséance.* Paris.

Ploucquet, G. 1748. *Methodus tractandi infinita in metaphysicis.* Berlin.

Pomezny, F. 1900. *Grazie und Grazien in der deutschen Literatur des XVIII ten Jhdts.* Hamburg u. Leipzig (« Beitr. zur Aesth. », VII).

Pope, A. 1711. *An Essay on Criticism.* London.

Prémontval, de [1765]. *De la notion de l'infini.* « Hist. de l'Acad. des Sciences de Berlin », 1758, pg. 443 sgg.

Priestley, J. 1777. *A Course of Lectures on Oratory and Criticism.* London.

Rapin, R. 1686. *Du Grand et du Sublime dans les Mœurs et dans les différentes conditions des hommes.* Paris.

RAVEN, CH. F. 1950[2]. *J. Ray, naturalist. His life and works.* Cambridge.
RAY, J. 1691. *Wisdom of God in the Works of the Creation.*
— 1713[3]. *Three Physico-Theological Discourses.* London. [A cura del Derham. La II ed. è anteriore al 1703].
REICH, K. 1936. *Rousseau und Kant.* Tübingen.
REID, TH. [1764]. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense.* London.
REIMARUS, H. S. 1754[2]. *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion.* Hamburg.
— 1760. *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere.* Hamburg.
RESEWITZ, F. G. 1759. *Versuch über das Genie.* In: « Sammlung vermischter Schriften zur Beförderung der schönen Wissenschaften und der freyen Künste ». Berlin, 1759, 2 St., I T.; 3 St., I T.
RICHARDSON, J. 1715. *An Essay on the Theory of Painting.* London.
— & RICHARDSON, J. (Junior). 1719. *Two Discourses*: I. An Essay on the whole Art of Criticism as it relates to Painting; II. An Argument in behalf of the Science of a Connoisseur. London. [Trad. franc. di ten Kate delle due opere, del 1715 e del 1719, apparsa ad Amsterdam, 1728].
RIEDEL, F. J. 1758. *Ueber das Publikum.*
— 1767. *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften.* Jena.
RIEMANN, A. 1928. *Die Aesthetik A. G. Baumgartens...* Halle.
RORETZ, K. 1911. *Zur Analyse von Kants Philosophie des Organischen.* Wien.
ROUCHÉ, M. 1940. *La philosophie de l'histoire de Herder.* Paris (Thèse).
RÜDIGER, A. 1729. *Philosophia pragmatica.* Leipzig.
SCARAVELLI, L. 1952. *Gli incongruenti e la genesi dello spazio kantiano.* « Giornale critico della filosofia italiana », XXXI.
SCHASLER, M. 1872. *Kritische Geschichte der Aesthetik,* 2 Bde. Berlin.
SCHILPP, P. A. 1938. *Kant's Pre-Critical Ethics.* Evanston & Chicago.
SCHLAPP, O. 1901. *Kants lehre vom Genie und die Entstehung der « Kritik der Urtheilskraft ».* Göttingen.
SCHÖNDÖRFFER, O. 1917. *Bemerkungen zu Kants handscriftlichen Nachlass* (*Akad. Ausg., Bd. XIV u. XV*). « Altpreussische Monatsschr. », LIII.
— 1919. *Kants handschriftlicher Nachlass,* Bd. VI. Ibid., LV.
SCHÜMMER, F. 1941. *Das Problem der Aesthetik in der Philosophie des XVIII Jhdts.* Würzburg.
SCOTT, W. R. 1900. *Fr. Hutcheson.* Cambridge.
SEDLMAYR, H. 1950. *Die Entstehung der Kathedrale.* Zürich.
SHAFTESBURY, A. ASHLEY COOPER, EARL OF. 1711. *Characteristicks of men, manners, opinions, times...* 3 voll. London. (Citiamo talora dalla Ed. di Basilea, 1790).
SILVAIN. 1732. *Traité du Sublime, à M. Despreaux.* Paris (scritto nel 1708).
SMITH, A. 1752. *The Theory of Moral Sentiments.*
SOMMER, R. 1892. *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller.* Würzburg.
SPENCE, J. (Pseud.: Sir Harry Beaumont). 1725[1] (1751[2]). *Crito, or, a Dialogue on Beauty.* London.
SPENER, J. C. 1704. *Historia doctrinae de temperamentis hominum.* Halle.
SPENSER, E. *Works.* London 1929 (Globe Edition).
STAVENHAGEN, K. 1949. *Kant und Königsberg.* Göttingen.
STEIN, K. H. VON. 1886. *Die Entstehung der neueren Aesthetik.* Stuttgart.
STERNBERG, G. 1915. *Shaftesbury's Aesthetik.* Breslau (Diss.).

SUAREZ, F. *Opera omnia*, ed. André, 28 voll. Parisiis 1856-78.
SUGER, ABBOT. *On the Abbey of St. Denis*, ed., transl. and ann. by. E. Panofsky. Princeton, 1946.
SULZER, J. G. 1740². *Versuch einiger moralischen Betrachtungen über die Werke der Natur.*
— 1750. *Untersuchungen über die Schönheit der Natur.* Berlin.
— 1754. *Essais de Physique appliquée à la morale.* In: FORMEY, *Mélange Philos.*, II T. Leide.
— [1773¹]. *Vermischte philosophische Schriften.* Leipzig, Bd. I, 1782².
THORPE, C. DE W. 1937. *Addison and some of his predecessors on « Novelty »*, « Pub. Mod. Lang. Ass. », LII (pgg. 1114-29).
— 1940. *The Aesthetic Theory of Th. Hobbes, with special reference to his contribution to the psychological approach in English literary criticism.* Ann. Harbor & London.
TIEMANN, H. 1936. *Das spanische Schrifttum in Deutschland von der Renaissance bis zur Romantik.* Hamburg (Ibero-amerikanische Studien, n. 6).
TONELLI, G. 1953 (1). *Sul concetto di storia della filosofia.* « Quaderni di cultura e storia sociale », II. Livorno.
— 1953 (2). [Recensione a: P. Menzer, *Kants Aesthetik in ihrer Entwicklung*]. « Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa », Serie II, vol. XXII.
— 1954. *La formazione del testo della « Kritik der Urteilskraft »*, « Revue Internationale de Philosophie », VIII, 30. Bruxelles.
— 1955 (a). *Estetici britannici minori del settecento*, « Giornale critico della filosofia italiana », IX. Roma.
— 1955 (b). *Le idee estetiche di P. Camper.* Ibid.
— (X). *Qu'est-ce que l'histoire de la philosophie?* (di prossima pubblicazione).
TRUBLET, N. CH. [1735]. *Essais sur divers sujets de la littérature et de la morale*, 4 voll. Paris, 1754².
TUCKER, A. (Pseud.: E. Search). 1768. *The Light of Nature pursued.* London, vol. I, 1, 2; vol. II, 1, 2, 3.
TUMARKIN, A. 1930. *Die Überwindung der Mimesilehre in der Kunsttheorie des XVIII Jhdts. Zur Vorgeschichte der Romantik.* « Festgabe Sam. Singer ». Tübingen.
VAIHINGER, H. 1922. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* Stuttg., Berlin, Leipzig.
VAUVENARGUES, CLAPIER DE. [1746]. *Oeuvres*, 1797.
VLEESCHAUWER, H. J. DE. 1934. *La déduction transcendentale dans la philosophie de Kant*, I. Antwerpen, Paris, s'Gravenhage.
— 1934-35. *L'anné 1771 chez Kant.* « Revue belge de philologie et d'histoire », XIII-XIV.
VOLTAIRE, F. M. AROUET. [1732]. *Essai sur la poésie épique. Oeuvres complètes.* 52 voll. Paris, 1887-77-85.
VORLÄNDER, K. 1924. *I. Kant, der Mann und das Werk.* 2 Bde. Leipzig.
WALTER, J. 1893. *Die Geschichte der Aesthetik im Altertum, ihrer begrifflichen Entwicklung nach.* Leipzig.
WATELET, C. H. 1760. *L'art de peindre, poëme; avec des réflexions sur les différentes parties de la peinture.* Paris.
WEBB, D. 1740. *An Inquiry into the Beauties of Painting...* London.
— 1762. *Remarks on the Beauties of Poetry.* London.
— 1769. *Observations on the Correspondence between Poetry and Music.* London.
WEISER, G. F. 1916. *Shaftesbury und das deutsche Geistesleben.* Leipzig und Berlin.

WIELAND, C. M. [1754]. *Timoklea, ein Gespräch über scheinbare und wahre Schönheit.*
— [1760]. *Theages, über Schönheit und Liebe.* Entrambi in: *Sämmtliche Werke,* ed. Gruber, vol. XLIV. Leipzig. 1828.
WILLEY, B. 1940. *The Eighteenth Century Background. Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period.* London.
WINCKELMANN, J. J. [1764]. *Geschichte der Kunst des Altertums,* 2 Bde. Dresden.
— *Werke,* 2 Bde. Stuttgard, 1847.
WIZE, K. F. 1907. *F. J. Riedel und seine Aesthetik.* Berlin (Diss.).
WOLF, H. 1923. *Versuch einer Geschichte des Geniebegriffes in der deutschen Aesthetik des XVIII Jhdts.* I: von Gottsched bis auf Lessing. Heidelberg (Diss.).
WOLFF, CHR. [1723]. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt, und der Seele der Menschen.* Halle 1752².
— 1728. *Philosophia rationalis sive Logica.* Frankfurt und Leipzig.
— 1730. *Philosophia prima sive Ontologia.* Ibid.
— 1731. *Cosmologia generalis.* Ibid.
— 1732. *Psychologia empirica.* Ibid.
— 1736. *Theologia Naturalis,* Vol. I. Ibid.
— 1738-39. *Philosophia practica universalis,* 2 vol. Halle.
— 1750-51. *Philosophia moralis sive Ethica,* 3 vol. Ibid.
WUNDT, M. 1924. *Kant als Metaphysiker.* Stuttgard.
— 1945. *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung.* Tübingen.
ZEDLER, J. H. *Universalleikon aller Wissenschaften und Künste.* 64 + 4 Bde. Leipzig und Halle, 1732-54.
ZORN, H. 1743. *Pethinotheologie.* Schwabach.
ZUCCARI, F. 1607. *L'Idea de' pittori, scultori e architetti.*

ELENCO DEI PASSI DI KANT CITATI

I numeri si riferiscono a quelli in alto delle pagine, Le opere di K. sono citate secondo la *Preuss. Ak. Ausgabe.*

Osservazioni generali su Kant.

SINGOLI LUOGHI CITATI.

---

* Le Riflessioni vengono citate secondo il numero d'ordine.

INDICE DEGLI AUTORI

I numeri rinviano a quelli in alto delle pagine.

INDICE ANALITICO

I numeri rinviano a quelli in alto delle pagine.

INDICE

III. Estetica e teleologia.

Capitolo II. — ESTETICA E ANTROPOLOGIA (1762-65)

I. Preliminari.

II. Le « Beobachtungen »: generalità.

III. Il testo delle « Beobachtungen ».

IV. Il Sublime nell'ambiente.

V. La Bellezza nell'ambiente.

VI. La Morale nell'ambiente.

VII. Altri aspetti, nell'ambiente.

VIII. Conclusioni.

IX. Le « Bemerkungen ».

Capitolo III. — ESTETICA E PSICOLOGIA EMPIRICA (1765-71)

I. Critica ed estetica.

II. Universale e Individuale.

III. L'Estetica dal 1765 al 1769.

IV. L'Estetica dal 1769 al 1771.

V. La morale tra il 1769 e il 1770.

VI. I motivi estetici nell'ambiente.

VII. Conclusioni.

Capitolo IV. — IL SORGERE DEL PROBLEMA CRITICO

I. Metafisica e gnoseologia dal 1762 al 1768.

II. L'anno 1768.

III. L'anno 1769.

IV. La Dissertazione del 1770.

V. Conclusioni retrospettive.